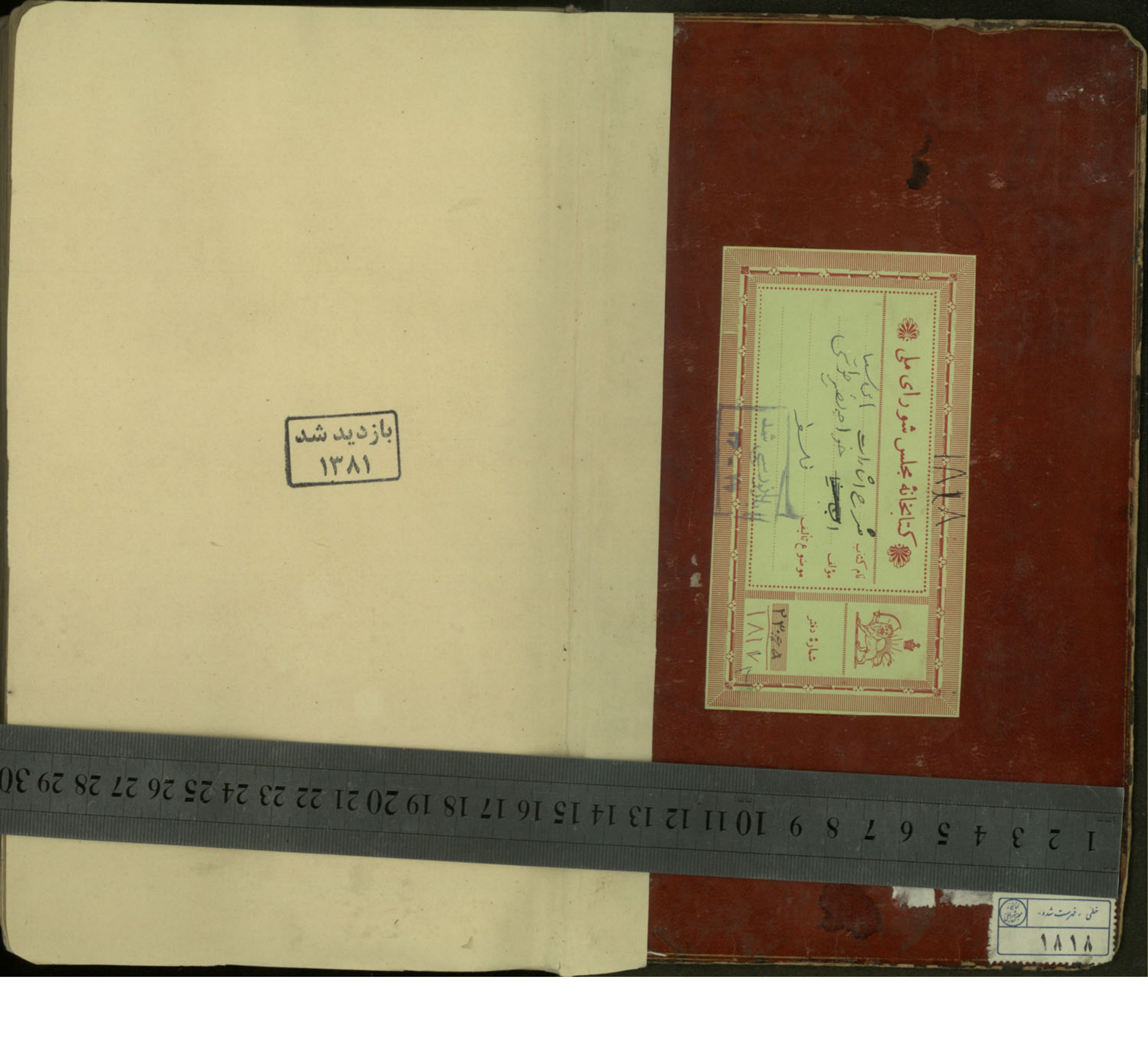
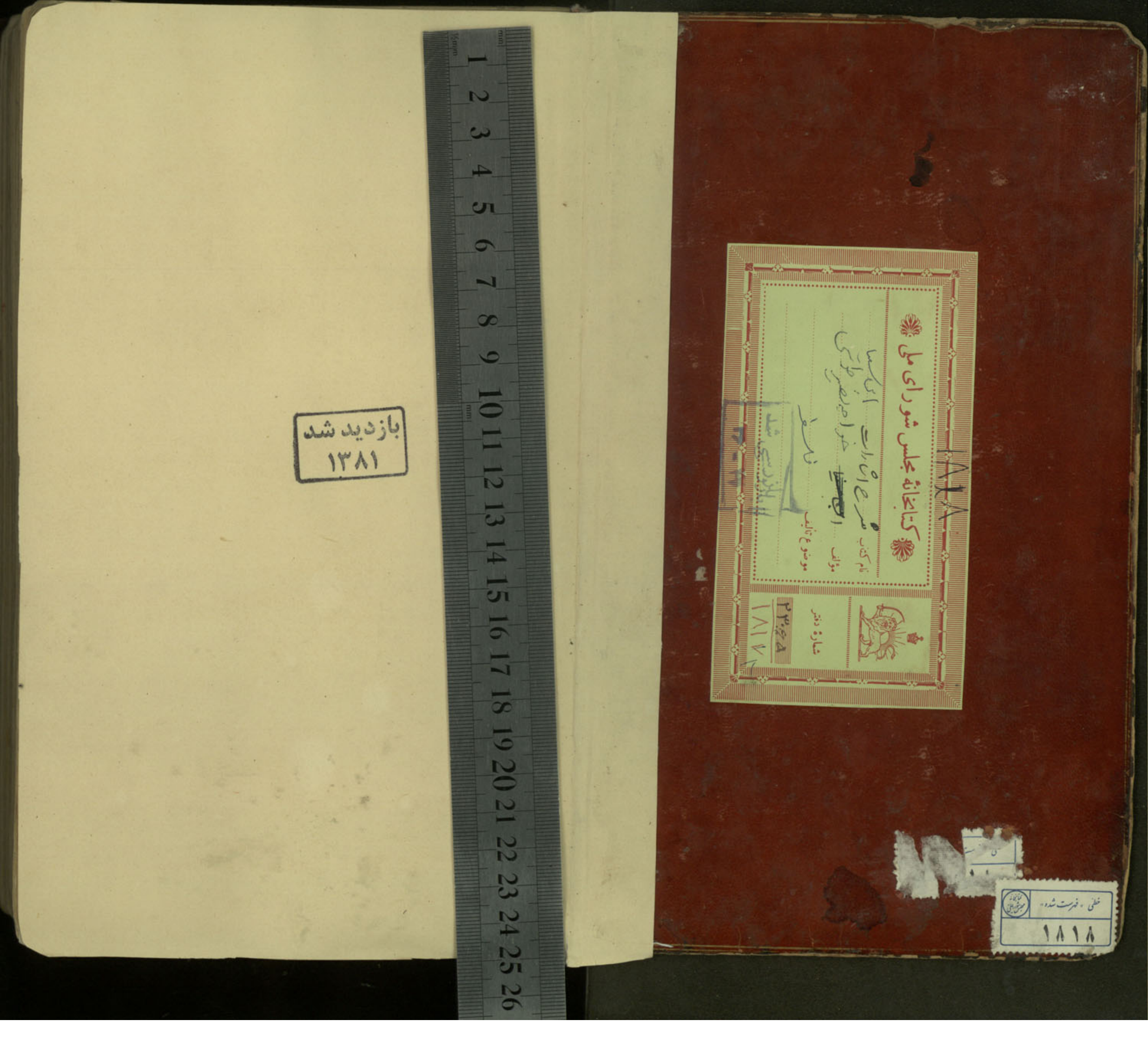
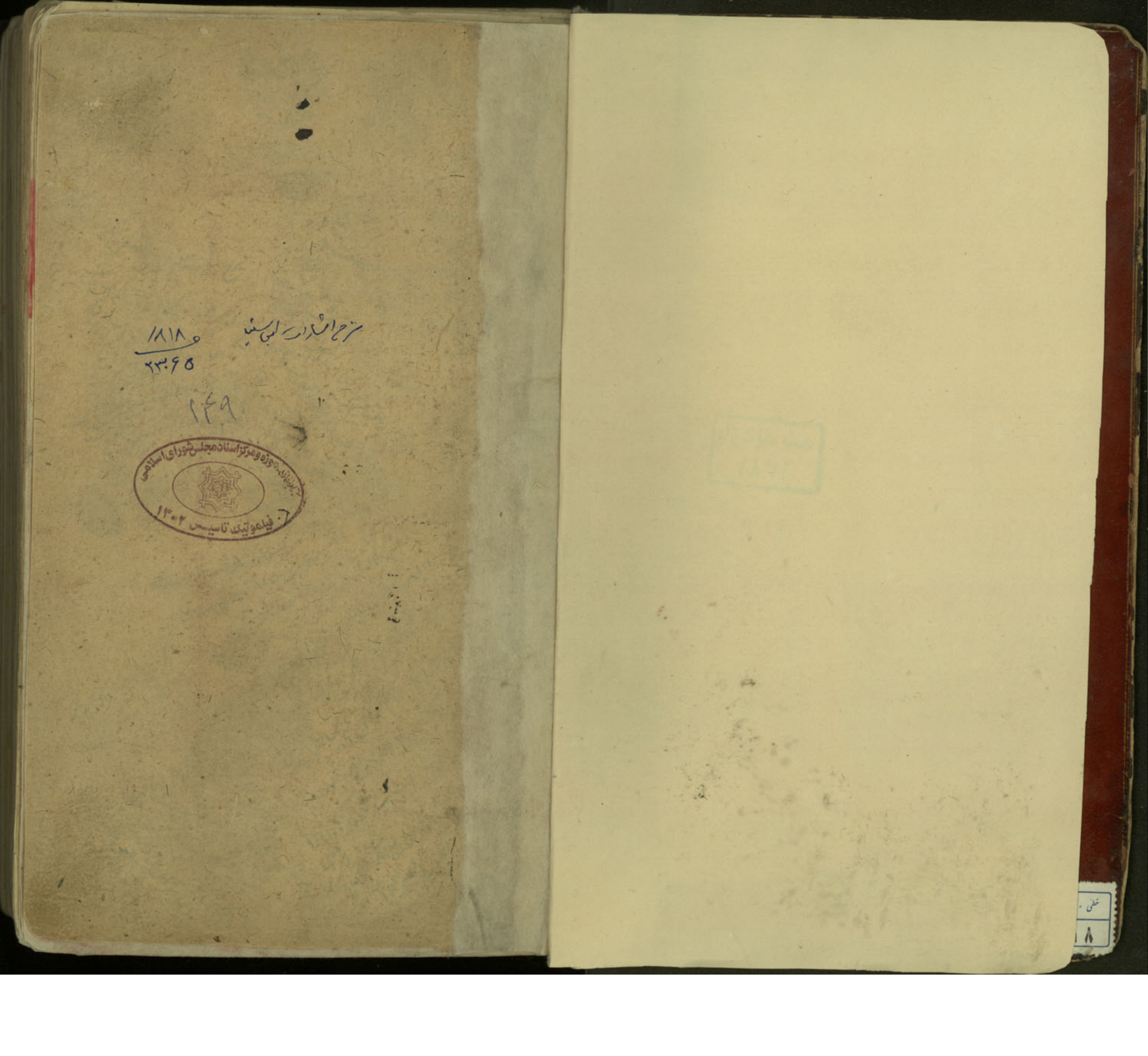



بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
۱۸۱۸


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
۱۸۱۸





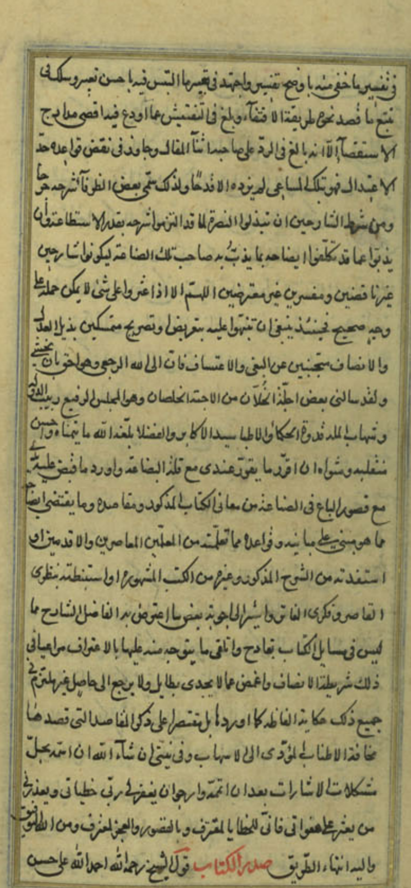




بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده و
الهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلوات الله على المصطفين
من عبيده وخصوصا على محمد وآله المخصوصين بتائيده **وبعد** فلما كان اكمل
المعارف واجلها شأنا واصدق العلوم واوثقها بيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم
اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان توقف
الهمة طول العمر على تحصيلها هو معرفة اعيان الموجودات المرتبة المبتدئة من موجبها
ومبداها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك
هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي يستسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان
المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتأخرون
الخائضون فيها تفضلوا على من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكان الشيخ الرئيس ابا علي
الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتأخرين مؤيدا بالنظر الثاقب
والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد وكذلك كتاب الاشارات
والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات
مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات
يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات
رائقة لكلمات شائقة قد استوقفت الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصرت
الآمال الواقعة دون الاطلاع على محاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة
فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا جهد

ق



في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في
تتبع ما قصده نهج طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج
الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد
الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا
ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان
يذبوا عما قد تكلفوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين
غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على
وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل
والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى
ولقد سالني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع ربيب الدولة
وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والافاضل بلغه الله ما يتمناه واحسن
منقلبه ومثواه ان اقرر ما يتقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما يفيض علي
مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاح
ما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين الماهرين والاقدمين او
استفدته من الشروح المذكورة وغيرها من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري
القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما
ليس في مسائل الكتاب بقادح والقى ما يتوجه منه عليها بالاعتراف مراعيا في
ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم
جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها
مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان اسميه بحل
مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يغفر لي ربي خطيئاتي ويعذرني
من يعثر على هفواتي فاني للخطايا لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق
واليه انتهاء الطريق **صدر الكتاب** قال الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن

توفيقه ويسأله هدايته طريقه والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه
المعاني يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية
والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة التوفيق من العقل
الهيولاني الذي من شأنه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي
من شأنه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه
تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شأنه ادراك
المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتأتى الا بهداية الله تعالى الى سواء الطريق
دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية
السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع ما يتقدمها من المقدمات
غيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا ما لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية
فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن
توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحليته بالصور القدسية
يكون بالهامه واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما يحصل بسعيه
وكده وبتوفيق الله تعالى اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبيب ثم
انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي
واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض
عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حال من الاحوال الثلثة
ان لله تعالى في ذلك تأثيرا ولنفسه تأثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التأثير
في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة
الثالثة اقل منه وانما يختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق
والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة
مما يراه سبيلا لنجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل
في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما يسر له من التوفيق للخوض في الطلب

والسلوك

والسلوك ويسأله ما يرجع من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى من
مطالبه **قوله** وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا
على محمد وآله ايها الحريص على تحقق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات
اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها
اقول الفروع للاصول كالجزئيات لكلياتها مثاله زيد وعمرو للانسان و
التفصيل لجملته كالاجزاء لكلها مثاله زحل والمشتري للمتحيرة والفروع غير موجودة في
الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل
واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك
قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر وبان لك فروعها **قوله** ومبتدأ علم من المنطق
ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله **اقول** الابتداء بالمنطق واجب لكونه
آلة في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي
ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة
نفسها وهو احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات
انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية وبالشرف ويكون بعدها
بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات
بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها والعلم بمبادي
الطبيعة وما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة للاول باعتبار
وعلم ما بعدها للثاني وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم
الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة
فيها والعلم بالمبادي قدم من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله
هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى
لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار
الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متأخرا عن الطبيعي

في باب التعليم بحسب الاغلب لان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات
فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام
غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما انتهى اليه هو
وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب واما خالف هاهنا في ترتيب المسائل
وخلط احد العلمين بالآخر حسب ما تقتضيه السياقة التي اختارها **النهج الاول**

في غرض المنطق قوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في
غرض المنطق لان النهج فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع فيه
فائدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما اشتملت
الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمالها على البيانين فالمنطق
آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان **قوله** آلة قانونية تعصم مراعاتها
عن ان يضل في فكره **اقول** هذا رسم المنطق وقد تختلف رسوم الشيء باختلاف
الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون باعتبار ذاته مضيفا
الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صغير
او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم
بحسب غايته وكذا بالقياس الى سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه و
آلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي
فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو
الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه هاهنا بذلك الاعتبار فالمنازع فيه هل هو
علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات
الثانية على وجه يقتضي التحصيل لشيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين
على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي
حقايق الموجودات واحكامها المعقولة وهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما
ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي يتعلق باعيان الموجودات

في رسم المنطق وغايته

اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها
ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة
لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان
يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر
يحل بانه وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل
اكثره على اصطلاحات تنبه عليها واوليات يتذكر بعد لغيرها ونظريات ليس
من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق
فان احتيج في شيء منه على سبيل التدرج الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج
الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة
ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل
وهو كل صورة كلية يتعرف منها احوال جزئياتها المطابقة لها والآلة الفانية
عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عار
للمنطق بالقياس الى غيره واما قال تعصم مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع
المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال هاهنا هو فقدان ما يوصل الى
المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب وباخذ غير
السبب مكانه فيما له سبب وقوله واعني بالفكر هاهنا اي في رسم هذا العلم
وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط
من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات
واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص
من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب
مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المودية اليها الى
ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني
وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يحصل الرجوع الى المطالب جزء منه وان كان

الفكر

الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان
والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي تحريره غالبا الى علم المنطق والثالث هو الفكر
الذي يستعمل بازاء الحدس على ما ياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ
لفظ الفكر هاهنا بالمعنى الثاني المذكور قوله ما يكون عند اجماع الانسان
اقول يعني بالحركة الاولى ابتداءها من المطالب الى المبادي والثانية
التنقل فيها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم
العزم قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه اقول يعني بالحركة
الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير
ان تسبقها الاولى قلما تتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على
ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه
عرف الحركتين جميعا بالثانية منها التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تعسف
في تفسير معنى الفكر اولا وفي تقييده بقوله هاهنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون
عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال
ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى
المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر
بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم
او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال عن
امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا
صناعيا انما يكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج
على ما سيتبين قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم
والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن قوله
تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه
لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجب الحكم فيه

اعني

اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما
ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو
الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا
تعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم
ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويجتمع ثلاثة اشياء الجزم و
المطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير
المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف
لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم و
حينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر
فيه ذلك وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يطابق تسليما او انكارا
والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طايفة والى
خاص يسلمه شخص ما معلما او متعلما او منازعا والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصادر به
العلوم ويبنى عليه المسايل ومنه ما يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضا
لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه
ما يقول به القايل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة
مثلا فان جميع ذلك يسمى وضعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون
حكم واحد تسليما باعتبار ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس
الى السايل واليه وقد يتعرى التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات
او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق
الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل راي يقول به قايل او يفرضه فارض
ولهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في
تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس
بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي

علمی وظنی ووضعی وتسلیمی لا غیر ومبدا البرهان علمی ومبادی الجدل والخطابة
والسفسطة هی الاقسام الباقیة واما الشعر فلا تدخل مبادیه تحت التصدیق
الا بالمجاز ولذلک لم یتعرض الشیخ لها وانما اتی الشیخ بحرف العناد فی قوله علمیا
او ظنیا او وضعیا لتباین العلم والظن بالذات ومباینتهما للوضع والتسلیم
بالاعتبار ولم یات بحرف العناد فی قوله وضعا وتسلیما لتشارکهما فی بعض المواد
وقول الفاضل الشارح انه قدم الوضع والتسلیم لتقدم الخطابة علی الجدل فی النفع
قادح فی قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا الیقین من مبادی الصناعات
الثلثة الا ان یحمل علی الظن الصرف وانما قسم الشیخ التصدیق باقسامه ولم یقسم
التصور لان انقسام التصدیق الیها انقسام طبعی لیس بالقیاس الی شیء
ولذلک یقتضی تباین الاقیسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذکورة واما
التصور فلا ینقسم الی اقسام کذلک بل ینقسم مثلا الی الذاتی والعرضی والجنس
والفصل وغیرهما انقساما عرضیا وبالقیاس الی شیء فان الذاتی لشیء قد یکون
عرضیا لغیره بخلاف المادة الخطابیة التی لا تصیر برهانیة البتة وتعلیل الفاضل
الشارح ذلک بان التصور لا یقبل الشدة والضعف والتصدیق یقبلهما فاسد
لان التصور لو لم یقبلهما لکان المتصور بالحد الحقیقی کالمتصور بالرسوم او
الامثلة وانما نشا من غلطه هذا رایه الذی ذهب الیه فی التصورات انها لا یمکن
ان یکتسب قوله الی امور غیر حاضرة فیه یعنی ان المطلوب لا یکون معلوما وقت
الطلب لان الحاصل لا یستحصل فان قیل انکم فسرتم الفکر بالحرکة من المطالب الی
المبادی والعود الیها فکیف یتحرک عما لا یحضر عند المتحرک ثم تعرفون انها هی المطالب
ان لم تکن معلومة اصلا اجیب بان المطلوب یکون حاضرا من جهة غیر حاضر من
جهة والجهتان متغایرتان فمن الجهة التی لم یحضر یطلب ومن الجهة التی حضر
یتحرک عنها والا ویعرف انه المطلوب اخر والسبب فی ذلک اختلاف مراتب الادراک
بالضعف والقوة والنقصان والکمال فالمطلوب تصورا معلوم بادراک ناقص

مطلوب استکماله والمطلوب تصدیقا معلوم الحدود مطلوب الحکم علیها قوله وهذا
الانتقال لا یخلو من ترتیب فیما یتصرف فیه وهیئة یرید بالانتقال الحرکة من
المبادی الی المطالب وقد ذکرنا ان المبادی لکل مطلوب انما یکون فوق واحد
ولا یحصل من الاشیاء الکثیرة شیء واحد الا بعد صیرورتها علة واحدة لذلک الشیء
لان المعلول الواحد له علة واحدة والتالیف هو جعل الاشیاء الکثیرة شیئا واحدا یمکن
ان یطلق علیه الواحد بوجه ما فالمبادی تتادی الی المطالب بالتالیف والتالیف المراد
به فی هذا الموضع لا یخلو من ان یکون لبعض اجزایه عند البعض وضع ما وذلک هو
الترتیب ومن ان تعرض لجمیع الاجزاء صورة او حالة بسببها یقال لها واحد وهی
الهیئة وهی متاخرة بالذات عن الترتیب کما هو متاخر عن التالیف فاذن لا یخلو
هذا الانتقال من ترتیب وهیئة للمبادی التی ینتقل منها الی المطالب وکذلک قد یکون
للمبادی بالنسبة الی المطالب ایضا ترتیب وهیئة علی القیاس المذکور قوله وذلک
الترتیب والهیئة قد یقع علی وجه صواب وقد یقع لا علی وجه صواب صواب الترتیب
فی القول الشارح مثلا ان یوضع الجنس اولا ثم یقید بالفصل وصواب هیئته ان
یحصل للاجزاء صورة وحدانیة مطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتیب فی مقدمات
القیاس ان تکون الحدود فی الوضع والحمل علی ما ینبغی وصواب الهیئة ان یکون الربط
بینها فی الکیف والکم والجهة علی ما ینبغی وصواب الترتیب فی القیاس ان یکون وضع
المقدمات فیه علی ما ینبغی وصواب الهیئة ان یکون من ضرب منتج والفساد فی
البابین ان یکون بخلاف ذلک وقد اسند الاصابة وعدمها الی الصورة وحدها دون
المواد لان المواد الاول لجمیع المطالب هی التصورات والتصورات الساذجة لا تنسب
الی الصواب والخطا ما لم یقارن حکما واستعمال المواد التی لا تناسب المطلوب لا
ینفک عن سوء ترتیب وهیئة البتة اما بقیاس بعض الاجزاء الی بعض واما بقیاسها
الی المطلوب واما المواد القریبة للاقیسة التی هی المقدمات فقد یقع الفساد
فیها انفسها دون الترتیب والهیئة اللاحقین بها وذلک لما فیها من الترتیب والهیئة

بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذى ليس بصواب شبيها بالصواب
او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصورة وحدها فالصواب هو القياس والشبيه
هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي الى
جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزوى للواحد فى التمثيل لاثبات
الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له فى ذلك حتى يظن انه استقراء
واما باعتبار المواد وحدها اعنى القريبة فان المواد الاولى لا توصف بالصواب وغير
الصواب كما مر والصواب منها هى القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه
المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم
انه شبيه المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه
به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة
فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل
والخطابة فى الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة
ويلزم من ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل
قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن الانسان
الى امور مستحصلة هذا الى اخر الاشارة رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى
غيره فالعلم جنسه والباقى من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع
لان هذه الخاصية اعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والردية لم يكن
بينة فلما بانت عرفه بها قوله يتعلم فيه وفى بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات
والاول يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية التى هى كالقوانين وبيانها
المسائل المنطقية والثانى يقتضى حملها على جزوياتها المتعلقة بالمواد على ما هى مستعملة
فى ساير العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات
لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل
المقصود هو الاصابة فى الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان

لان

لان الاصابة متفرع الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال فالمنطق علم
يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان
الجزئيات التى يستعمل المنطق فيها كليات فى نفسها هى العلوم والجزئيات التى يستعمل
الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
قوله واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات
ثانية فيكونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومناسبة وغير متناسبة
وما يجرى مجراها والعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات يعرف
بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة
واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية
والحدود التامة والثانى ما عداها مما يشتمل على فساد صورى او مادى من الا
والتعريفات المستعملة فى ساير الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده
والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة فى المستقيمة والاستقراء و
التمثيل فى غيرها والعمدة فى الخطابة التمثيل وفى الجدل الاستقراء على ما يتبين فيهما
اشارة وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل
بكل تاليف كل تحقيق اى كل تحصيل او اثبات علمى والتاليف اقدم من الترتيب
بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لا بان يوجد تاليف من اشياء
لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بلى ربما لا يعتبر فيه الترتيب
بل بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب
المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه فى تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب
ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج وغيره مما يمكن
والمراد ان كل تحقيق لا يحصل الا بترتيب يؤدى اليه بل بتاليف يتقدم بالذات
فالتحقيق يتعلق بترتيب بل بكل تاليف ويفهم من قوله فانه يحوج الى تعرف المفردات
التى هى مواد التاليف والترتيب لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب

قيسه

دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من
قوله بكل تأليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من
التأليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل بتأليف
تأليف اتفق فانه كذا او كذا او ليس كذا لكنه كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف
المفردات ليس هو الترتيب بل اعم منه وهو التأليف قوله لا من كل وجه بل من
الوجه الذي لاجله يصح ان يتعانده اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبائع
لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث
عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من
حيث ينتقل منها الى غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوال الامور
احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التأليف التأليف صنفان
اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاء مفردات تذكر
احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في
الحجج واجزاء قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها
وتذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليه النهج الثالث والرابع
والخامس من هذا الكتاب والمادية في انا مباحث الصناعات الخمسة
تشتمل عليها النهج السادس **اشارة** ولان بين اللفظ والمعنى
علاقة ما للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود
في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني دلالتين وضعيتين
تختلفان باختلاف الاوضاع والذهني يدل على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف
اصلا وبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان
العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ
في احوال في المعنى الانفعالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ
العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما ادت الاحوال الخاصة بالالفاظ

الى توهم امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ
مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما يسري الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية
ايضا عليها قوله فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث
ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول
وفي الالفاظ بالقصد الثاني ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم
هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالتها
كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها
على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط النقيض والمغالطات
اللفظية قوله الا فيما قل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به
حال المعنى فانه يلزمه ان ينبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في
لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدي
القضية ودلالة الصيغة السالبة الكلية على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه ٥
اشارة ولان المجهول بازاء المعلوم والجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم
والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا
يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول هاهنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه
مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا
باقسامها قوله فكان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث
وقد يعلم تصورا معه تصديق نبه على عدم التعاند بين التصور والتصديق
فان احدهما يستلزم الاخر بل التعاند بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه
بقوله ساذجا ووجوده معه ومثاله بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث
لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يتعرى
عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متأخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن
التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية:

لما بيّن ذلك تصديق برهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى
من كتاب الاصول لاوقليدس قوله كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور
معناه الا ان يعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج الى
مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما يتألف من الواحد فالنسب التي
لبعضها الى البعض يكون لا محالة بحيث يعدّ كلي المنتسبين اما احدهما او ثالث
اقل منهما حتى الواحد هي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا
او السطوح فلها اما نسبة عددية يقتضي تشاركها او نسب يختص بها وهي التي
يكون بحيث لا تعدّ المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي يقتضي تباينهما فالنسبة
المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به
ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في نفسه
والمنطق في المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط
المنطق في الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك
مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول
اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة
احدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين
وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة
من كتاب الاصول قوله وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يعلم مثل كون
القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية القائمة هي كل واحدة من
الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة
ويسمى الخطان ضلعيها ويشبه الزاوية
لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث
معترض متصل بهما وترا بالقياس اليهما
ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطر الدائرة

التي يمر محيطها بالزوايا الثلثة الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف السطح
المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان وهذه صورتها هكذا فهذا القطر
قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة
الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر
ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما
وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس
وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في
التصور المجهول الى ان يعرف وفي التصديق وفي التصديق المجهول الى ان يعلم
لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى الادراك المسبوق
بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا
الاعتبار ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان
الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير
خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه
بالعلم قوله فالسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل
واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى
التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحو مما يعني بقوله ونحوهما
ما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان
الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع
يقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي المعرف حدا لانه يمنع
ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي
امور داخلة وتدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شيء
هي آثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله ونحو يؤدي
به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الموصل الى التصديق

ونحوه

المطلوب جهة تقدم قياس ومنه استقراء القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال
قاس النعل بالنعل والقايس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء
قصد القرى قرية قرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض
والمستقري يتتبع الجزئيات جزئيا جزئيا ليحصل الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل الذي يسميه
الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم قوله ومنها يصار من الحاصل
الى المطلوب فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد
بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب التي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الى درك
مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب يريد
بالتفطن ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي وحدها
لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم والتصديقات
علم الانسان ان البغلة لا تحبل وان هذا مثلا بغلة ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى
وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس في التصور اشارة
فالمنطق نافع في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب لا يريد بذلك المطالب
الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية والتصديقية
المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها
المناسبة لها على الوجه الكلي النافع ايضا قوله وفي كيفية تاديها بالطالب الى
المطلوب المجهول فصار من امر المنطق اذن ان يعرف مبادي القول الشارح
وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا
كان او غيره اي في حال مناسبتها للتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في
هذا الفصل اذ ذكر ان المنطق ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان فصار
امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في الحركة الاولى
من حركتي الفكر وفيما تلي مما من باقي كلامه بالاحتياج اليه في الحركة الثانية
وذلك يؤكد ما قلناه اولا قوله واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة

التي يأتلف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الآن يريد به ما تبين
في كتاب ايساغوجي قوله ولنبتدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فبدأ بما
هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لا نحلال المقصود اليه آخر الامر اشارة
الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك
اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلع
واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة
المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم للشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه
الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى
ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم
مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة
وضعية صرفة ودلالة التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا
يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن وعلى جزء كالممكن على العام والخاص
او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى الآخر
قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر
له مثالين احدهما للازم لا يحمل على ملزومه والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة
الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل
الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم
محال اذ هي غير متناهية وعلى البين منها باطل لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا
عند آخر فلا يصلح لان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان
الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما
يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بانه واما في سائر المواضع
فقد يعتبر ولولا اعتباره لم تستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس
اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما يتبين اشارة

الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة
الشكل ولكن معناه ان الشي الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل
سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما. هذا البحث يورد بعد مباحث
الالفاظ ولعل الشيخ اورده هاهنا ليعلم ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل و
الحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال
ان الشي الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له شكل سواء كان ذلك الشي
في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان نفسه هو المثلث بعينه او الشكل
بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه
وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شي واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ
بالشي وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما
الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك
والناطق وحينئذ ان جعلا محمولا وموضوعا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا
لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا
يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث
وحينئذ ان جعل ذلك المجموع بالمثلث موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده
مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان المحمول الموضوع ما به
الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه
احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو كالبياض على
الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال
الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال
الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول **اشارة** الى اللفظ المفرد و
المركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي
لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبدالله فانك

الموضوع ص

حين

حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبدالله فلست تريد بقولك عبد شيئا
اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع آخر قد تقول عبدالله وتعني به شيئا
وحينئذ عبدالله نعت له لا اسم وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف
المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او
فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشي غير
معين في زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولنا حيوان ناطق ومنه قول ناقص
مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة
الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل زيد
في او زيد لا لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا
انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال قيل في التعليم الاول
ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد
الله واشباهه اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم زيد
فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان تثلث القسمة بعض
من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شي اصلا وهو المفرد او يدل
على شي غير جزء معناه وهو المركب وعلى جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك
سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ
لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع
فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك
المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك
اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان
يدل عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد
بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزئه دلالة على شي آخر او لا يراد وعلى
التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل

يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا
فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو التقدير
الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا
يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان
في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تأمل متأمل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظة
عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا في المعنى فان
كليهما يصلحان لان يدل بهما في حالة آخر على شيء واما كون الاول منقولا من نعت
والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في
الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد
في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ونرجع الى تتبع
الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا
زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة
المتلفظ قال حين جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فان
دل بارادة اخرى على شيء آخر فانه دل بارادة اخرى على شيء آخر لا لكونه
من حيث هو جزء ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق
بين المركب والمؤلف على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله فمنه
تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة
اشياء اسماء وافعال وحروف وتشترك في اربعة اشياء فهي كونها الفاظا مفردة
دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق
اولا بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كان من الموجودات
قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه
هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه
ودال في غيره والاخير هو الحروف وهو الاداة والاول جنس ينقسم بفصلين

آخران

آخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم
والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين
فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولنا امشي ايضا فعلا ففصل الفعل
ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام يعرف بالملكات من غير انعكاس
فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو يتناول حديهما بالفعل فقال في حده هو الذي
يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد
الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين
الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير
هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعيين وعدمه لا يتعلق بالفعل
نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون
لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد بقوله موجود لشيء غير معين وقد تشاركه
الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني في حصوله في
زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على
ما جزؤه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع
الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجرد عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه
اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو معنى قوله في
زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات
لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف لا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال
الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان
من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص منها الدلالة
على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون
كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه
المنطقيون كلمة لا توجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن

فاسد بحقيقة النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمائر وان كان مشتملاً
على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في
الحال ويسمى قائمة ثم تصرف الى الماضي او المستقبل بادوات لذلك يفترق بها ظهر
من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ولا يقتضي
وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره
والتاليف الثنائي بين هذه الثلثة على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو
وهما ما يتالف من اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد
قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة
اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل
واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان
ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وحينئذ
يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اشد لان التام عندهم لا يقع مع تقيد المفرد
وهذا يقع قوله في القول الناقص لان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا
بقرينة لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير
يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال ما يدل
عليه في مثلها كقولنا الانسان والفائدة اياها وان اقترنت بغيرها لا تدل على
كمال ما تدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانها في قوة
مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد الانضمام الى القرينة **اشارة** الى
اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي
نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المقصود من زيد واذا كان الجزئي
كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا
فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل

الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا
بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود
شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بذلك وهذه الشمس مثال الكلي
الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي
والاضافي هو كل اخص تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاعم كالانسان تحت
الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا
اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلاً
والاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يكون لسبب غير المفهوم وامثلتها
الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة
وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر **اشارة** الى
الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات محمولات ذاتية وعرضية
لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات
مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق
وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول
الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية
للمثلث والجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع
عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا
الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون
بعض الامور اللازمة غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع
فرق وكل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على
غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا
الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات هاهنا ما هو بالطبع فهي اما ذاتية
لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فيخصص هذا

باسم المقوم وهو اما ما يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط
المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات
الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي
والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي
عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف
الذاتي من عسر والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان
يتصور الشيء الا اذا تصورها هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه
بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله
لونا فان ما جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا
وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي
هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخريين
فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن
رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو
ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم
يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد
اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول
الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع
في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث يريد
القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية
بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية
بالمواطاة بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك
وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل
الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية

سوا ما جعله

يعني

غير موجودة لعلل الوجود يقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع
عن سلب الخلق عنه من حيث يتصور جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا
الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه ذكر الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه
القطع بالايجاب لان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي
هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد
يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند ما لا يكون الذاتي
مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن
ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف
لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام
اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وعدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد
قوله من حيث تتصور جسما فائدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود
لا يكون الا في التصور فعللها لا يمتاز عن علل الوجود الا هناك قوله وان كان
هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلحق
الماهية ومثاله ان نفرق بين المثلث والمربع بان المثلث مضلع بخلاف
المربع فان التضليع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في المطلق
اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق
موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة
معها ∘ الماهية مشتقة عن ما هو وهو الذي يجاب عن السؤال بما هو والمراد
ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما
خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات الذي
يعرفها الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين
وغير متقومة به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته
هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو كل ما عداه لكنه

اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف
الى حقيقتها لازم او غير لازم الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم
لما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها
في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان
مقوما لها بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس
خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود
ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع
في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وللشان نجد مثالا
لغرضنا من معان اخر اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية
الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في
الخارج قوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر
بالبال مفصلة المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فالانسان اذا تصورها
ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحدها منفردا عن غيره في
ذلك لقوته المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى المقصود الاول وان كان مشروطا
بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغاير للالتفات بالقصد
الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنه بحسب تصوره في المقصود
الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون
ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني
حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف
والتفات مجرد عن تجشم الاكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها
الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة
مع الماهية في التصور اشارة الى حضور المقصود الاول مع اجزائه كما ذكرنا في
اول الفصل بقوله ان كل شيء له ماهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله

وان

وان لم تخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه وقوله
كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى الثاني
المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض
كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق
هي هذه المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان
الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ها هنا قوله ولان الطبيعة
الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور
الذي لا يعرفه الجمهور ونقدم لتعريفه مقدمة فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها
وقوع الشركة فيها قد تؤخذ من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او
جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك بل من حيث يصلح ان يكون معروضات لهذه
المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير
ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها مسمى من حيث
هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي
الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما
بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد
تكون غير محصلة تتحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول
وقد تكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض
الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد
يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لتشخص تشخصها اي الطبيعة
النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما
هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها التشخص بخواص له اشارة الى
ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك
الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشخاص

الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن
الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة
فيها وهو المقصود **اشارة** الى العرضي اللازم غير المقوم فهذا هو المقوم
واما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو
الذي يصحب الماهية ولا يكون جزا منها اللازم الشي بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشي عنه
وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم
فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة
اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف
والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو عن سبب ما الا ان الجاهل بسببه
ينسبه الى الاتفاق فاللازم هاهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك
الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي
ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس
خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه
الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها
من العرضيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو
تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا بالقياس الى ساير العرضيات كما مر في
الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا
لقايمتين وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا
المحمولات الخارجية اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شي خارج عنه بل بقياس
بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك و
الابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما
ان يلحقه بالقياس الى شي خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد
بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صار نصفه ثلثه ومساوي الزوايا

لقايمتين

لقايمتين محمول على المثلث فيلحقه بقياس زواياه الى قايمتين فهو من الصنف الثاني
وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني
ما عداه سوا يلحقه اتفاقا او يلحقه لحوقا غير دايم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله
من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله لكن بعدما يقوم المثلث
باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتيات ايضا يلحقه
لحوقا واجبا ولكن ليس بعدما يتقوم قوله ولو كان امثال هذه مقومات لكان المثلث
وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى كل واحد
مما عداه لا ينحصر في حد وكان زوايا المثلث مساوية لقايمتين فهي مساوية
لنصف اربع قوايم ولثلث ستة وهلم جرا قوله الفاضل الشارح مشعر بانه
جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في
الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف
الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشي محمولا على شي
امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شي فان الموجود
في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في خارج العقل
امرا زايدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات
الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان و
ليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما كان متناهي عدده كما هو الحال في ساير
الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها واما العلة في امتناع كون
امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء
لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشي يجب ان يكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح
من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله وامثال هذه ان
كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم
مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في

الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم
ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم
وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي واورده الشيخ
لاثبات مطلوبه تتمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية
وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء
آخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي هي يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط
امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع
والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات
والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي
تشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون
مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله
وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت
معلومة اي من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم
فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه
القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون
المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه
الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى
سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما لزم
شيئا بغير توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج
ولا معنى للزوم العقلي الا ان الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد
بكونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط
قد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي
ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما

في العقل ح

زح

بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد
وذلك لان اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى
غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه
عن تلك المتلازمات والتفاته الى غيرها ولكنها يقل في الوجود فضلا عن ان يكون
غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي يشتمل على امثالها اكثر
العلوم فانما هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما يحصل عند
تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في
حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة
فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ونرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط
يتبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم
المكتسبة قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون
بينا عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال
لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان على
اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط
الى اثبات لازم ينتهي تحليل اللوازم الغير البينة اليه وقد بان في علم البرهان
ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المطلوب او
يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط
لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع عليه
بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون
المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذان ماخذان مشتملان
على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا فقوله
وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم
مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول واما لم يجز ان يكون اللازم

مقوّم المقوم لانا فرضناه خارجًا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا
الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهى ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه
للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى
وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اى يحتاج كل وسط فى لزومه الى
وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤدّ الى ثبوت اللازم الاول المفروض ثبوته مع
جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل
جزءا من امور غير متناهية وهى باسرها الوسط واذا لم يكن كلما فرض وسطا
بوسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولعله لم يكن هاهنا فعل تام قوله وان لم
يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اى لما بطل القسم الاول تعين القسم الثانى
وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثانى بقوله وان كان الوسط لازمًا متقدمًا
اى ان كان الوسط المفروض اولا لازمًا للموضوع متقدمًا لزومه للموضوع
على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة هاهنا ايضا الا انه لم يفصلها اكتفاء
بل بما فى ابطال القسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير منته فى
ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول
لازما جاز كون هذا الوسط مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم ثم
بابطال هذا القسم الاول يتعين القسم الثانى الذى هو المطلوب فانتج من
جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد فى كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما
اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع فى الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك
منا قضة القوم المذكورين بقوله ولا تلتفتن الى من قال ان كل ما ليس
بمقوم فقد يصح رفعه فى الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل
عدد مساويا لآخر او مفاوتا له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة
واللامساواة لازم بين للكم ولا نواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض
بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى



التطويل لانه لو يقتبس مما ذاته لاقسام العلوم فى ماخذ البراهين بل مطابقته
للوجود والبرهان الذى اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر
التسلسل وهو ان الماهيات ان اقتضت من حيث هى هى شيئا من لوازمها فا
اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم يقتض من حيث هى هى شيئا من لوازمها
فهى من حيث هى هى لا يستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما
ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها
يقتضى لوازمها ولكن لا من حيث هى هى بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور
او التسلسل او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشارة
الى العرضى الغير اللازم واما المحمول الذى ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات
التى يجوز ان تفارق الموضوع انما لم يقل فجميع المحمولات التى تفارق لان مقابل
ما يمتنع ان يفارق اعنى اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق
والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا فالكون زيد فقيرا او ملكا عمره مثلا
قوله مفارقة قد تسرع او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا
وقائما وجالسا يمكن ان يتركب لاعتبارات فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة
العسرة كالمغشى عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالجنون اشارة
ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا
ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد العرض العام
اشارة الى الذاتى بمعنى آخر وربما قالوا فى المنطق ذاتى فى غير
هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع
من جوهر الموضوع وماهيته يعنى بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتى
هناك هو ما يعم هذا الذاتى والاعراض الذاتية وهى على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع
من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشئ حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا
والماهيات ربما يختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو

واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص
منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي
يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل والعرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع
من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه
بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ
الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب
البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تمايز
موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع
موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص
في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا
في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه
وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية
كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ الموضوع
في حده اما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويفيد ما يقوم
موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع
الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع
ما ذكرنا يخصص الاول بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غير ما به
هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد موضوع العلم
فيكفي فيه ان يقال ما يوجد موضوع العلم في حده فيدخل فيه مثل ما يلحق المقادير
او جنسها من المناسبة والمساواة وللاعداد من الزوجية والفردية وللحيوان
من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يختص باسم الاعراض الذاتية
مثل ما يمثلون به من الفطوسة لان نفس المناسبة اذا اريد بها المعنى العددي
كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كالجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت

وعلى الفرد ص

وعلى

على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على
انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم
المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه
وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها فتذكر وقد يمكن ان يرسم
الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور
المختلفة الماهية لا يمكن ان تجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها
يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم
هو ان يقال ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته
والثاني اعراضه الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية
قيل ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم
الباحث عنه في حده او معروضهما كما مر واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ
طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي
باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفا وتبعه
مقلدة المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته و
وجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يؤخذ في حده وايضا الاعراض
غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها
ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل
الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء
بما هو هو وذلك لان الماهية يقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة
ويقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكر الشيخ في
الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي
تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اساميها انما يشتمل بالضرورة على
اعتبار موضوعاتها لا ماهياتها في انفسها فانما يكون غير مشتمل من حيث

الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام
يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات
بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول
فحدودها التامة يشتمل عليها دون موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها
لا حدودها وكذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها
اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار
موضوعاتها وينبغي ان تحد باعتبار موضوعاتها وذلك لان التعلق بالشيء في
الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل
كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان
الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير
التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في الكمية والمناسبة اتفاق
في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين من العدد
فقط بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات
من اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من
المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا
يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها
ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها ايحالف
الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتهم بما عرفوها به
مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم
من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المشتملة
على الموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب
التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى
موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نامن من ان نجوز ان يكون الحد

والمشتمل على موضوعاتها

الماخوذ

الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على
ما اشار اليه الشيخ وكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع
فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح وهو
رسم للمحمولات الاولية هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية
فقط نقله الشارح الى ههنا ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس
والفصول وفصولها وساير الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف
بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف هذه
الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما
تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه
لانه جسم وهو معنى اخص وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه
انسان لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه
وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق
الانسان للتعجب ومساواة الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط بينهما
ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر ثانيا او للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم
الجامع الذي ذكره الشارح **اشارة** الى المقول في جواب ما هو
يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين
المقول في جواب ما هو هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو وسمعوا
ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولما لم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكي عنهم
او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على تحقيق ما يؤدي
اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء
الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي وبين المقول
في جواب ما هو عندهم فرقا ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون
الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول وراها

وحدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا
يصلح الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم ان يبين
كان الذي يؤل اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان
مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست
اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وستعرفها يقال تبلبلت الالسن اي
اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رايهم وذلك بايراد
فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس
وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم
لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب
بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفنا الماهية وانها انما تتحقق بمجموع المقومات
يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما تتحقق بان تكون اجزاؤها
حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشا غلطهم بقوله
وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول الواقع
في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك
لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه اي
الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق
بين الداخل في جواب ما هو والواقع في طريقه هو ان الجزء اذا كان مذكورا
بالمطابقة كان واقعا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا
في جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين
الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون
الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم و
يحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين
نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم

وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يؤيد ان الشيخ عرض بالجنس
المشهور المتناول للجنس والفصل في الحال على ما يستعمله الظاهريون لكونه مقولا
في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون
عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل
ماهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول
الى المقصد الذي هو تحصيل الذي هي الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو
ما توجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه بالمطابقة وانما هي هي باجتماع
ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال بحقيقتها والا
الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انما نستعمل هذا
اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث وما نوع الحاجة
الداعين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان
لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى بان ذلك المباحثة العلمية لا يتعلق بالالفاظ
الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان تحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف
اللغة ما لم يطرا عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث
هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا
اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يتبين في باب المطالب
ثم بين ان المعنى الذي يجعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما
تتحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي
يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه
بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى
اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي
اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا
ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع ما

ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما نحوا كنهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن
هذا التعسف على ما سنبينه **اشارة** الى اصناف المقول في جواب ما هو
اعلم ان اصناف الدال على ما هو هو من غير تعلق بمفهوم الوضع ثلثة يعني بالعرف اللغوي
المذكور ووجه انحصاره ان المسؤل عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء
كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء
مختلفة الحقائق او يكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة
اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤل عنه ان كان شيئا
واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو
جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام
الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في
حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان
الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي
الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال
على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص وجعل الشارح المطلوب في الصنف الذي يدل
بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل بزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو
منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب **قوله** احدها بالخصوصية المطلقة
مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان **الحد** قد
يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة
ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين
فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما بل قال على
ماهية الاسم ليتناولهما **قوله** والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال
حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وثور وانسان ما هي وهنالك
لا يجب ولا يحسن الا الحيوان اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية

الشركة

المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله كان المورد مشتملا على ما يجب
لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل **قوله** فاما الاعم من الحيوان كالجسم
فليس لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان ونحوهما
فاخص دلالة مما يشتمل تلك الماهية **هذا** شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان
غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك
ظاهر الا قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة وان تركنا
انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية وانما
قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق
يقتضي ان الفصل الذي يتقوم به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم
يتحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون فصلا
اللهم الا ان تكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي
مجموعها وكل واحد منها هو جزء وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل عليه
الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق
الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الآخر فقد
يشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان
متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل
فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة فاشتق
له اللفظ منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان
ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان اتى لنا انهما مقومان اي وان فرضنا قوله
ذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة
هو انه شيء له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما
ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من
خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاجسام **يريد** ان الفصول والعرضيات

كلها لاتدل على اصل الماهية التى يدل عليها الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول
تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشئ الذى يتحصل بها او
يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به
الاشتراك داخلا فيما به الامتياز او الاشياء الداخلة فى الخارجية هذا خلف قوله
واذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فانما نعنى به طريق المطابقة او التضمن دون
طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا
الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام
مهجورة فى جميع المواضع والعلة فى اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة
ان لفظة ما انما يقصد بالقصد الاول ما يطابق المسؤل عنه دون ما عداه
ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثانى لكون المسؤل عنه متعلق الهوية بها فيبقى
اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير
محدود اى اللفظ الذى يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على
مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم
الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة به قوله ايضا ولو كان
المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو
مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق
الجميع على ان مثل هذا لا يصلح ان يكون جوابا عن ما هو فقد بان ان الذى
يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو هو ان يقول لتلك الجماعة انها حيوانات
تصريح هنا بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص
فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق فى سائر المواضع والا لكانت الرسوم ايضا
مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التى تخلو عن الاجناس وايضا
الشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى الفصل الذى قسم فيه الكلى الى اقسامه الخمسة
فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس

وبذاته

لایدل

لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد ها هنا بالدلالة ما
يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله
ونجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه هى من المفهومات المشتركة
بينها والتى تخصها او ما فى حكمها وضعا شاملا انما تخلى عما يخص كل واحد منها يريد
انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذى يشتمل جميع
الذاتيات المشتركة التى تخص هذه المختلفات المسؤل عنها وتخلى عن فصل كل واحد
منها قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما اذا انه اذا
سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذى يصلح ان يجاب به على الشرط
المذكور انهم ناس اى من غير تغيير العرف اللغوى قوله واذا سئل عن زيد وحده
ما هو لست اقول من هو كان الذى يصلح ان يجاب به انه انسان اشارة الى
الفرق بين ما و من فان الاول قد مر بيانه والثانى انما يطلب به العوارض المشخصة
ويكون جوابه زيدا او ما يجرى مجراه قوله لان الذى يفضل به زيد على الانسانية
اعراض ولوازم لاسباب فى مادته التى منها خلق وفى رحم امه وغير ذلك عرضت
له يريد ان يفرق بين الاشياء التى تدخل على معنى كالحيوان وتجعله اشياء مختلفة
الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء التى تدخل على معنى آخر كالانسان
فتجعله اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولتوردها بيان ذلك مقدمة هى
ان نقول من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل
مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع
حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان
يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير
هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى

المذكور قبله ولا يكون مبهمًا ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال
حين يقال على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذا ان تشرك كان ذلك لان المعنى
الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق معط لقوام ذلك المعنى في
الصورة الاولى ويسمى فصلا واللاحق له بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا
فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث
نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء فان اقترن به الناطق
مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة
واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او
فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا
اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا او متحصلا به كان نوعا فالحيوان
الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس
بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك
الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع الا انه في الخارج متأخر عنه لان الانسان
ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه
والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه مأخوذ مع الناطق والاشياء التي
ينضاف اليه بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية بل ربما تجعله مختلفا
بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان وذلك
الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة
الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا
تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان
كل ما ينضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل
عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيء واحد
وهو المراد من قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم

لاسباب

لاسباب في مادته التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها
في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم لما كانت
بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه
اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة
الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان تكون
انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا
يكون ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان يريد ان الماهية لا يمكن ان تكون كذلك
لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور
من انه لم تلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها
يعني اللاناطقية او الصاهلية كان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا
وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي امكن
قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية
اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء الماهية قوله بل انما يجعله حيوانا ما
يتقدمه فيجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على
الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على النوع
قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على
المنطقي اي ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا
في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور لكن
ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف
بالحقايق والتي لم تختلف الا في اشياء كانت اذا سئل عنها ما هو كيف يجاب عن
كل واحد منها

النهج الثاني

في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم

اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول
في جواب ما هو الذي هو النوع كل كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان

ان يكون حقايق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة
واما ما يتقوم به من الذاتيات نعني مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته
والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق
تحت القسم الاول نوعا له بالقياس اليه على ان اسم النوع عند التحقيق انما
يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم
ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة ومختلفة بالعموم والخصوص وهو
ظاهر قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يقع على معنيين مختلفين النوع
المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس
والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن
النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي
تحته والاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تختص باسم
نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في
موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد مر وباينه في
الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان مختلفان
في المعنى بثلثة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك
يجب تركبه من جنس وفصل واما الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جايزا
للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في
الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات
الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا يكون
تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة
واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص
وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في
الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص

ويلزم

ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون
جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم
ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة
بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بلا صفة الانحصار
في الموضع الآخر **اشارة** الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس
قد ترتب متصاعدة والانواع ترتب متنازلة اي ربما يترتب لان الترتيب ليس بواجب
في جميع المواد قوله ويجب ان ينتهي وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب
المعنى الواحد من مفهومات لا يتناهى وينتفي تصوره على خطار جميعها بالبال
كما قال الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون
كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما يتبين في الالهيات ولو لم
تنته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات
التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ماذا تنتهي
في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية واما
المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه فضولا بل
انما يجب عليه ان يعلم ان هاهنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس
الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما
دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص يريد ان معرفة
مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها من المعقولات
الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا
ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص فانما
يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة
قوله واما ان يتعاطى النظر في كيفية اجناس الاجناس وما هيتها دون المتوسطة
والسافلة كان ذلك مهم وهذا غير مهم فخروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان

تكلف

زيغا عن الجادة يعترض على بيان المنطقيين فان مقدمهم الذى هو المعلم الاول
افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التى هى اجناس الاجناس واشار الى معانيها
وخواصها على الوجه المشهور الذى يليق بالمبتدئين فى كتابه المسمى بقاطيغورياس
وجعلها شبه مصادرة لهذا العلم لا جزء منه وتبعه الجمهور فى ذلك بل زادوا
فى بياناتها عليه ولا شك ان النظر فى ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم
بان النظر فيها يجرى مجرى النظر فى الاجناس المتوسطة والسافلة فى كونه مهما
او غير مهم فى هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقى انما يحتاج فى استعمال
قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده
وكل واحد من حدى مطلوبه تحت اى جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية
لم يمكن له ان يحصل الفصول المرتبة ولا سائر المحمولات التى تركب منها التعريفات
ويستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما بين فى مواضعها واما المتوسطة
والسافلة التى لا تنحصر فى عدد فانما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية
المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان
لا ينظر الا فى حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض فيحفظ الصحة ويزيل
المرض فان نظر من حيث هو طبيب فى ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا
يستعملها اهى معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هى واوقات
تحصيلها متى هى وشرائط حفظها ما هى وكم هى دون ما لم يسمع به او لم يقع
اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع فى علمه كان ذلك مهم وغيره ليس بمهم
خروجا عن الواجب لانه لما تصور امكان الاحتياج اليها فى استعمال قوانينه
الحافظة للصحة او المزيلة للمرض لنظر فيها بحسب الامكان الى علمه وجعله جزءا
من علمه وهذا داب اصحاب سائر الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى
صناعاتهم ما يحتاجون اليه فى تميز تلك الصناعات وان كان خارجا عنها
ليتم بذلك الوصول الى غاياتها **اشارة** الى الفصل واما الذاتى الذى يصلح

اضاف م
تميم ظ

ان

ان يقال على الكثرة التى كليته بالقياس اليها قولا فى جواب ما هو فلا شك انه
يصلح للتمييز الذاتى لها عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما فكل ذاتى اما ان
يكون مقولا فى جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتى له او لا يكون والثانى اما ان
يكون داخلا فيما يقال فى جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول فى
جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها
فالذاتى الخارج عما يقال فى جواب ما هو لا يوجد الا فى القسم الاخير ويكون
هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة ومما يختص بالبعض مقوما له فهو انما
يفيد الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتى لذلك البعض والداخل فى جواب
ما هو ان كان مقولا فى جواب ما هو على كثرة اخرى فبدل الاولى فحكمه حكم المقول
فى جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتى
لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتى وهو الفصل والفصل قد يكون
خاصا بالجنس كالحساس النامى مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وكذلك النوع انما يمتاز به
الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما فى الوجود واما على التقدير الثانى
فعن كل ما يشاركه فى الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما
فى الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه فى الحيوانية فقط وهو المراد
بقوله عما يشاركها فى الوجود او جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره
ممن سبقه الى ان الذاتى الذى لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم
الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه
عما يشاركه فى الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه
فى الجنس الذى يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذى هو
الجنس العالى عن امرين متساويين له ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان

لك
على

فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه
غنى عن امثال هذه التمحلات قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي
شيء هو فان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية
فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل ينبه على ان الفصل هو المقول في جواب اي
شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله
فان اي شيء انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به التمييز العام
عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال اي شيء
هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك
اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ
بالوجود والشيء ها هنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة
كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه
لا فائدة لذلك ها هنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان
وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه
فصل للحيوان وفصل الحيوان جنس الانسان ليس جنسا للانسان وان كان
ذاتيا اعم منه لما فرغ من بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية
الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى
اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من قضية
فيما مر بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا
الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو
قوله وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى
جنس ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا ما انما
يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه الى
النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان

القايلين

وغيره

وغيره والثاني هو التقويم فانه مقوم للانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم
لحصة من الجنس فان ذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة
لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى
غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل
لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما ينضاف
الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل
ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه **اشارة**
الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية
والخاصة منها ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد
من حيث انه ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع
او لم يعم لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي ينقسم الى
ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام و
يشترط ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في
موضوع للجوهر والمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان
وقد يكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث مفارقة كالماشي للحيوان وقد
تكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض
كالكاتب بالفعل له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة
بادي البشرة له وقد تكون بالقياس الى شيء لا توجد فيه وان لم تكن خاصة
بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون
الطاير ولا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه
وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما يخصه وربما لا يكون قوله واما
العرض العام منهما فهو ما كان موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم
يعم والعرض العام ايضا قد يكون اي للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير

كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنايم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق وانفعها في تعريف الشئ به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قايمتين للمثلث الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لافراد الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير منجح قوله مثال العرض العام الابيض للبيضا في البيضا في طاير يقال له باليونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا محذوفا عنه العام ومحققوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر هذا ليس من ذلك بل معنى هذا العرض هو العرض المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا عليه بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشئ بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون

واحدا

واحدا منها بالقياس الى شئ فان الجنس جنس لشئ والنوع نوع لشئ ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشئ نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا يناقش في الامثلة **تنبيه** فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل توجه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر بالاشارات في هذا الكتاب عن فصول تشتمل على احكام تثبت بتجشم كسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات من هذه الخمسة والشيخ اقتصر على بيان مشاركة عامة وهي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا ههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شئ انما يعتبر من حيث هو كلي في هو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما يكون بالقوة مسدسة لانها لا يخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في

جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس وعلى متفقاتها وهي النوع واما التي ليست
بقوله وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة وغير مختصة
وهي العرض العام فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة
واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب
ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص
فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم
الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة بالنوع
مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر
ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك
في كل قسمة يجري مجراها في اخراج الاضافي **اشارة** الى رسوم الخمسة
فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل
يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد
المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى
الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم
بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم
بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي الكلي هو الجنس
للخمسة ولذلك وضعه في اوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبائع الخمسة
وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو
المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو
المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان
الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها تفعل تميزا عرضيا لا ذاتيا
وجوهريا وكذلك في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا لكنه
لا يكون اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا

وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما
لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان
الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او
لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك
كذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة
لبياناتها المتقدمة **اشارة** الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء
هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة
على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان
ناطق وقد يكون ناقصا يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا
انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة
فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب
الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد هاهنا هو الذي بحسب الماهية
واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة
كالاسم الا ان الاسم الا انه مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة
بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر
اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان
يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل بقوله
ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه
وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله اشارة الى ما
سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم
ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان
يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب من
الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة

على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد
وكالهيولى والصورة في الجسم او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة
او من شيء وما يحل فيه كالسواد والجسم في الاسود او من شيء واضافة الى غيره
كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب
خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس وكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه
اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات التعقلية
فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور
قبل واما المركبات الباقية فحدودها مركبة من حدود بسائطها ان كانت ذوات
حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل
على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال
ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط
الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله ما
لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب
العقلي الصرف فان سائر المركبات لا يجب له ان يكون مشتملا على مشترك وخاص
قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول القول الذي يكون حدا
فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا له
بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود
في افادة تصورها تطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تقتضي
انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام
الحد في افادة الغرض قوله فكل محدود مركب في المعنى ها هنا صرح بانه يريد
التركيب العقلي قوله ويجب ان تعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التميز كيف
اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل
ان يتصور به المعنى كما هي الظاهر قوله يريد ان الغرض من التحديد ليس التميز

يعني القول

نحسب

نحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان بعضهم
والعرضيات جعل المميز الذاتية كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان
ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف
دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف
الشيء الذي يريد تعريفه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها
ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده
وبالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان
يساويانه كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس
والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى ذلك في الحد الذي يراد به التمييز
الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب به ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هي
تقدم الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته
والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعها حتى
تتم المقومات قوله ولو كان الغرض من الحد التمييز الذاتي كيفما اتفق لكان قولنا
الانسان جسم ناطق مائت حدا هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع
قولهم بان الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما
وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل اخر بعد الناطق لان الانسان
يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت و
الحيوان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين **وهم وتنبيه** اذا كانت
الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل
التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم
يمكن ان يوجز في المعنى ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد
واحد واحد من المقومات المشتركة اذ كان اسم الجنس يقع على جميعها دلالة
التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا زادت الفصول على واحد

تيات

لم يحسن الايجاز والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك
يتبعه التميز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سها ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى بدله
بحد الجنس لم نقل انه خرج عن ان يكون حادا مستغطين صنيعه في تطويل الحد
فلان ذلك الايجاز محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ
فيه الواجب من الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين
في تحديد الحدود وذلك في قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل
عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح
وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد
لا يتم بجمع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم يقيد
بالفصول ليتحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما ينتفع في الرسوم بزيادة
تزيد على الكفاية للتمييز وستعلم الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر
الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم او العقود في الرسوم المميزة يقتضي
مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب قوله ثم قول القائل ان الحد
قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا بشيء اضافي مجهول لان الشيء الوجيز عند
محدود رب ما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال
امثال هذه في حدود امور غير اضافية يستخطا قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكر قوله
يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطئة
تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحدد النار بانه اخف الاجسام والطفها
واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة
في ماهيته ومن جعل الوجيز جزء من حده جعلها داخلة في ماهيته ٭ ٭
اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه
التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه ما ذكره الشيخ رسم
الرسم وحده هو ان يقال قول مؤلف من محمولات لا يكون ذاتية اجمعها

او لا يكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل
ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي
يشتمل على جميع الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات و
ايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي وهو ما يخالفه في
شرايط الجودة المساواة للمرسوم ليلا يتناول ما ليس منه او يخلو عما هو منه وربما
لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما
كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ تخصه جملتها بالاجتماع
اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة
اللازم الواقع في الرسم للملزوم مما لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة المرسوم
الملزوم به دورا لا يخل بما ادعى حله به وهو قوله تقيدا للوازم غير المساوية
بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان
الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بما له وحله ان يقال المساواة
في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي
الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما
يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة
واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور
ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم
بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد ان كان مساويا فانه لا يكون من حيث
هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد
منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة والا لكان اسما له انما يدل عليه بالالتزام
وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك
القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال بالحقيقة شيئين
لا شيئا واحدا ولهذا السبب تعدد الرسوم والحدود في الاقوال دون المفردات

من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شئ الى شئ على سبيل اللزوم امر ضرورى
ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعى
وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير فهى لا يكون الا مؤلفة قوله واجود
الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشئ مثاله ما يقال للانسان
انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه
الشكل الذى له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل
بالوضع الا على شئ ما يستلزمها او يختص بها اما ماذا ذلك الشئ فى ذاته وجوهره
فلا تدل عليه الا بالانتقال العقلى واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم
التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض
للشئ بينة فان من عرف المثلث بانه الشكل الذى زواياه مثل قائمتين لم يكن
رسمه الا للمهندس هذا شرط آخر فى جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال
الشئ فى البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر
يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين وما يمثل به فى آخر
الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه
لا يكون ايضا للمهندس الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما
لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود
حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم

اشارة الى اصناف من الخطاء تعرض فى تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا
عرفت نعمت بانفسها ودلت على اشكال لها فى غيرها هذه اصول نقلها عما
يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وتسمى هى وامثالها فى ذلك الكتاب
بالمواضع كل حكم يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة من
هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعانى وقدم المواضع اللفظية
قوله من القبيح ان تستعمل فى الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة

والموضع ه

الوحشية

الوحشية بل ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة المناسبة المعتادة يريد بالحدود
الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازى والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع
له لقرينة يقتضى العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلى وغير ذلك
ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق فى المجاز يكون مستمرا
وربما لا تلاحظ الحقيقة فيه وفى الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك
الاطلاق غير حقيقى فالمجاز فى المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر
الفكرى فى المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار فى المفردات كذنب السرحان
على الصبح الاول وفى المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة
هى التى لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة
والوحشية هى التى تشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت
الغرابة والوحشية فى لفظ فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ فى التعريفات
قبيح لانها يحتاج الى البيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر
والالفاظ الناصة هى التى تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشباه عما يكون فى
معرضه ويقابلهما الموهمة والمغلطة وفى بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة
اى بين الركاكة العامية والشاذة المفرطة التى تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى
النظر فى اللفظ قوله فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له
لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل قد يتفق ذلك
فى المفردات وقد يتفق فى المركبات وذلك لان الناظر فى المعانى ربما يدرك
اشياء لم يدركها واضع اللغة او يسنح له تركيب محتاج اليه لم يسنح لواضع اللغة
فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها
وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعانى الاصلية الى غيرها بسبب
المناسبة كما فى المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك فى جميع اللغات
فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات فى

كثيف ه

المغلقة

بها

المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من ذلك وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فاما انها تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية في حد الشيئين من حيث هما شيئان هذه هي المواضع المعنوية منها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة ويسمى دورا ظاهرا او بمراتب فهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور والتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردا منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء اردا منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردى منه لان الاول يقتضي ان يكون الشيء على نفسه تقديم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقديمات في شيء واحد والدور الظاهر اشنع والخفي ارداء في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وتعاورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه تعريف بالمساوي بحسب

واما مضمرا م

الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والاضافيات وعلى ما نعلمه في غير هذا الموضع ومثال هذا الغلط قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان مأخوذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال تكرار المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال تكرار الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا فيحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور ها هنا الانف الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مختص بالانف لا اي تقعير يتفق والافطس ها هنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الافطس ها هنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا

السهو م

فان الافطس م

لا يكون لدا انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يسمى صاحب الانف افطس لانه
ذو تقعير في الانف وحينئذ يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف
وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا
للانف وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء
لا يكون ذلك الشيء الا له ويكون معنى انف افطس هو انف ذو تقعير لا يكون
الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجيء بيانه قوله وهذان المثالان
قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف
فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع
التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود
في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف
لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم معرفته على نفسها غير السهو
من جهة تكرار ما لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون
الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان
القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع اتفاق في
الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين
وهم وتنبيه انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان
يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد بالآخر فيوخذ
كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما
لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء
مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما
قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما
الاب فيسال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما
احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ها هنا

آخر

آخر من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان يولد آخر من نوعه من
نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالابن
ولا فيه حوالة عليه المتضايفان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما
بالآخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب
الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا منه معا في العقل ويخص البيان بالذي
يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان
يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر
من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة والتولد من نطفته سبب
تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى
الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكون
مضافا الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي
في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا هذا هو الآن ما اردنا
من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف
التركيب الموجه نحو التصديق رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين
مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس
في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي
على ان المتضايفين لما كانت ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان
يوخذ كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس يحل شكه
بل زيادة الشك بتعميمه في جميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ
النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته
ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو
بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة
في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح عليه بالجنس فلم يكن دورا ٨ ٨ ٨

النهج الثالث في التركيب الخبري **اشارة** الى اصناف القضايا يا هذا الصنف من
التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله
انه صادق فيما قاله او كاذب قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا
بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما يكون تعريفا دوريا والحق ان
الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد
تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء
الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل
عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف وغيرها مما يجري مجراها عاريا عن
الالتباس وايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما يكون لتخصيص تجرده عن الالتباس
وانما يكون دورا ان لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء
وها هنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه
لا نعلم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني
بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى
الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا
يكون دورا قوله واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب
ونحو ذلك فلا يقال لقائله انه صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض
بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما
ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر
ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها اخبارا بالقوة والتعريض بالاستفهام
عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت كذا وبالالتماس كما يقال تفضل
بكذا ويراد به اني اريد تفضلك به وكذلك في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري
ثلثة وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات وما في قوتها
او لا يكون بل يكون عما تركب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم

منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او بسلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب
الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل
بعضها محمولا على البعض فان بعضا من القول الجازم لا يكون البعض الآخر فاذن
لا بد من ان تعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة يقتضي
اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل و
الذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري
ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل انواعه نظرا الى المواد وذلك انا اذا
قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لم تتغير ماهية الخبر في قولنا عن خبريته المتعينة وقد يعتبر التركيب بالحمل و
الوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة فليست
بفصول لها بل هي عوارض يلحقها بحيث ما يقتضيه احوالها الخارجية بعد تحصيل
خبريتها فتصير بها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي
نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل
الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي قوله اولها الذي يسمى
الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا
الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في
اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ها هنا هو المسمى بالمحمول
وليس حرف سلب ما يعدم الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام
قد يلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسمى بهما بالشرطي اما
المتصل واستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل
فلحق به لانه يشاركه في التركيب وايضا حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالآخر
وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف
فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما

ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما
يلزم الآخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين
من شرطية ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل
ان احدهما يعاند الآخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا
اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة
ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل
قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت
هذه قضايا فوق واحدة انما يسمى المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم
للتالي فان الشرطية لا يقتضي الشك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق
الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح **اشارة** الى ان الايجاب و
السلب الايجاب الحملي مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه
انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم
عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد
ومقابلهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحاله تلك الحال ليس
من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم باحكام على
موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية
كما على اشكال هندسية لم يحكم بوجودها والا ان لا يكون موجودا في الاعيان
فانا نحكم على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطها ان يكون متمثلا
في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في
الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه انه كذا او ليس بكذا فلسنا نريد
ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات
ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته
كنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط وقيد مثلا بشرط

كونه

كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرط اصلا حتى لو اردنا
ان نقيده لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث
يحتمل قرانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا
من ذلك فيصير بسبب قرانه مخصصا بل نقع عند ذلك الاحتمال العام بحسبها
اما قبل الالحاق فهي مجردة عن جميع ذلك فهي مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان او
بالسلب قوله والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه
الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي وصحبه من غير زيادة شيء آخر بعد
والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت
الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا
العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب
المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد
زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كما في قولنا ان طلعت
الشمس فالحمار ينهق ويشملهما الصحبة المطلقة والايجاب في المتصلة هو الحكم
بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما كما في الاتفاق
سواء كان كل من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييد اي
توقيت ولا توقيت والسلب منهما هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة
كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها
والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة
منها واجزاء المنفصلة لا يستحق ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا
وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق ولانها يجوز ان
تكون فوق اثنتين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة

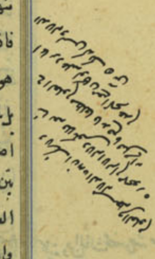
اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها شخصي
جزوي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب او زيد
ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب
والسلب بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت
مهملة مثل قولنا الانسان في خسر الانسان ليس في خسر فان كان ادخال
الالف واللام يوجب تعميما وتركه وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في
لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق لذلك فلسنا عند النحو فلا نخلطها
بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية
تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل
قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع
ذلك ظاهر قوله وان كان انما بين الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي وتعرض
بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنفي الحكم
على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان
بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من
الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي
بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على امثاله انما الواجب
ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة
الجزئية يدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم
احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا ليس بعض
الناس بكاتب وليس كل انسان بكاتب فان نحو هما واحد وليسا بمعان في
السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فانها صيغة مطابقة للسلب الجزئي
محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب
فهي صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على

سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق
معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر
لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه
دائما دون الكلي فالحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل
معه السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى
قوله فان نحويهما واحد وليسا بمعان في السلب ونحوي الكلام هو ما يفهم عنه
على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان قد يدل
في لغة العرب بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة هناك
لا يكون موقع الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك تقول الانسان عام ونوع
ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان ولا تقول كل انسان هو الضحاك
وقد يدل به على جزئي جزئي ذكر او عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه
وتكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض
ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هيج بالفارسية
في الكلي السالب قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها من حيث
هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا
من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها فلا تخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليها
من حيث هي او يحكم عليها من حيث لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع
لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة صح
والالف واللام تدل بالاشتراك على الاحوال الثلث اما على العموم وتسمى لام الاستغراق
فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين
الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة
واما على التشخيص وتسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل
ظاهر اشارة الى الحكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه

كلية ومن الثالث مخصوصة صح

لطبيعة تصلح ان تؤخذ كلية وتصلح ان تؤخذ جزئية فاخذها الساذج بلا قرينة معها لا
يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة
الانسان يقتضي ان يكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت تصلح
ان تؤخذ كلية وهنالك تصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض
وكذلك المسلوب وتصلح ان تؤخذ جزئية ففي الحالين يصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة
الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق
فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهملة
ان كان تصريحه في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق كليا الحكم في المهملة على الطبيعة
المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته
بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما في السلب عن الكل لكن الكلية
منهما يستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال
فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا
هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك
بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد
اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة لما
بين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم فاذن
القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع **اشارة** الى حصر الشرطيات واهمالها
والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود وقلت دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا
فقد حصرت الحصر الكلي الموجب فاذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة
فالليل موجود وقلت ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار
موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء
متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت

الحصر



الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او
قلت ليس دائما اما ان تكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الحصر الجزئي
السالب حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال
الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم
المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة
يقتضي الخصوص واما تلخيص ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابي
في المتصلة اللزومية ليست بتكرير الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم
في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع
المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان
نشير الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل نريد بها انما تحصل
في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان يعرض
مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا
او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال
بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذه فجزئيته
ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال
قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا
دون سائر الاحوال والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس
ذلك في الباقين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي واما الكلي
او الجزئي صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما
يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهو تعميم اوقات صدق
التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وحق بينهما
تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون
التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته

على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فبترك
التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات
متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات و
الاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وحينئذ يكون التعاند في
بعض الاوقات او الاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون التساوي
وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي
صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي
صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في
صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب **اشارة**
الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان تعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات
فلا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط
او ما في قوة البسائط اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزآها بسيطين كقولنا
الانسان مثلا او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت مثلا او منتقل
بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في ذاته و
معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي
الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان
تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما
تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب ظاهرة غنية عن الشرح **اشارة** الى
العدول والتحصيل ربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كقولك زيد
هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وتوسطها على غير الثبوتية
كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ
الثبوتية ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان
من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال ضممنا اداة السلب

الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل
عليها بالفاظ مفردة فلتركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا
لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح
في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها
الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل
هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاعمى واللازال على قياس الثبوتيات وقوله
ونعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات
كالعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها
متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على
الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل
المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما
ليس ببصير اي شيء كان عند الاخرى واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع
بحث في هذا العلم قوله وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته
او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان
اثباتا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول
لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها
بحسب ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائها موجبة او
سالبة فكذلك ها هنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول
المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان تعلم ان
حق كل قضية حملية ان تكون لها مع معنى الموضوع والمحمول معنى الاجتماع بينهما
وهو ثالث معنييهما واذا توخي ان يطابق اللفظ المعنى بحدوده استحق هذا
الثالث لفظا ثالثا يدل عليه فقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة
العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه

اسماء محصلة في اللغات م

في بعض اللغات كما في لغة الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه
اللفظة تسمى رابطة يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فلان
الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق
بين العدول والسلب واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل
في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد
يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا ويحذف
تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك
ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد
وكذلك الاسماء المشتقة الفاعل عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها
اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية و
الفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب تقتضي الارتباط بغيره لذاته
اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقها ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل
انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد نبها في هذا الاعتراض لان الفعل
انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط
لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وعنهم فاذن يحتاج في ان
يرتبط بالمبتدا مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي تشتمل عليها نفسه وكيف
لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قولنا زيد كاتب زيد يكتب مثلا
حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقها ان يقال زيد هو يكتب لان
اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس لاسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته
به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل هاهنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على
مبتدا برابطة غيرها به ان يرتبط الفعل بفاعله قوله فاذا دخل حرف السلب على
الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه و
اذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول وكانت القضية ايجابا كـ

قوله

قولك زيد هو غير بصير وكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها
الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة
ومتغيرة وغير محصلة اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة
والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية
سالبة وان تأخرت جعلها الرابط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت
وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية
او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الادائين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب و
غير بالعدول قوله تسمى معدولة اقول وبعضهم يسمي هذه القضية معدولية
منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا
وذلك مثل قولنا غير البصير اي الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة
المحمول وهذه انما يقيد بالموضوع وقد يقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة
بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى
يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل ما فقد للبصر من الحيوان ولو كان
طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة
قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما
ليس ببصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف
بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك
الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى
لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم
الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان
شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات
طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعهما ان يكونا بصيرين لكن
من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على

احد هذه المعانى واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصّل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعمّ
منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس بشىء مطلقا والشيخ بيّن ان هذا البحث
لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوى يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات
قوله وانما يلزم المنطقى ان يضع ان حرف السلب اذا تاخّر عن الرابطة او كان
مربوطا بها كيف كان فالقضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات
لا يمكن الا على ثابت متمثل فى وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما
النفى فيصحّ ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب يريد
بيان ما يلزم المنطقى فى هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب
اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدّم الرابطة على السلب وتاخّره عنه كما
مرّ وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان انّ الاعتبار فى العدول انما هو بارتباط
حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخّر الحرف عن الرابطة كما فى لغة العرب او
تقدّم عليها كما فى لغة الفرس فى مثل قولهم زيد نابيناست واما بحسب المعنى فبان
موضوع الموجبة معدولة كانت او محصّلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم
بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت
لا يصحّ ان يثبت له شىء ويصحّ ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصحّ ان
يقال انه حى ويصحّ ان يقال انه ليس بحى لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك
الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مرّ بل يكون ثبوتا عاما
محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاصّ بشىء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان
يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة
اعمّ تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعمّ من الموجبة
المعدولة اذا اشار كما فى الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة
والاعتراضات التى اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة فى هذا
البيان بل كانت معارضات وحججا مبنية على اصول غير متقرّرة وكان الاشتغال

بها مما يؤدّى الى الاطناب ولا يقتضى مزيد فائدة اعرضنا عنها **اشارة** الى
القضايا الشرطية اعلم انّ المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مؤلّفة
من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مؤلّفة من قضايا
لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها فى
كل شرطية اثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان تكون
المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء
وهى التى تكون من حمليتين او متصلتين او منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهى
التى تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة
وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع فى المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين فى
الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف
المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهى من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين
كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد
ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كان الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا
ان كان الشىء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه ومن متصلة
ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما ان
الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه امثلة المنفصلات وهى
من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان
يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان تكون ان كانت الشمس
طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا
واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة

كقولنا اما ان لايكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود
ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشي واحدا واما ان يكون ذا عدد
اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد
فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا او اما زوجا وهذه الامثلة مهملات
موجبة مؤلفة من امثالها وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات و
سوالب بتاليف بعضها من بعض ويتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات
مؤلفة بعد التاليف الاول فهي تكون مؤلفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات
او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي ان شرطيات مؤلفة
من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى غير النهاية قوله فانك اذا قلت
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة
واما ان لايكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا
قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لايكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين
واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية
ومنفصلة وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات
التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية
ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين
مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية
شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي
المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان
يكون الشمس طالعة واما ان لايكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة
مؤلفة من الشي ولازم نقيضه وهي تكون مانعة من الخلو فان الشي لو ارتفع
مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا

وهو

وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض وتكون مانعة
لهما ان كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها
لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا تخلو
من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار
اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي
استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور
قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشي وملزوم نقيضه لانها مؤلفة
من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للاطلوع الشمس
لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر على العكس فاذن هو سهو واورده
الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال
من اي جزء ويد اتفق مع نقيض الآخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه
ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشي و
نقيض لازمه على ما اورده الشيخ وهي يكون مانعة الجمع فان الشي لو اجتمع مع
ملزوم نقيضه لاجتمع النقيضان ولا يكون مانعة الخلو ان كان اللازم اعم
من الملزوم ويكون مانعة لهما ان كان مساويا وانما يجب ان يكون التالي المذكور
هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع
اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار
المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي حقيقي استلزم الترديد
بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح
مؤلفة من الشي ولازم نقيضه وجاء مكان الاجتماع فاذن هو سهو واورده الشارح
نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل ان اضافة الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة
يتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعرض
باضافة منفصلة اليه يتبعها ويتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني

هو انفصال م

الشارح رجح الاولى على الثانية من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية
يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي
اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي
وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة
يتبين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا حرج على
الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم
ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين قوله و
المنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد بإما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام
البتة بل يوجد منها واحد فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة
الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساو في الدلالة فيتحقق التناقض
بينهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله فربما كان الانفصال الى جزئين
وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين فقد
مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو ان تورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه
من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زائد واما ناقص وهو يتشعب من
قولنا انه اما تام او غير تام وغير التام اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصل
سائر الاجزاء الى اجزاء الاجزاء وتبلغ الاقسام ما بلغت وتكون مع ذلك حاصرة
مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين
قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة
ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال
محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت اليه من شرحه سقيمة
وليستكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات

المسطحة

المسطحة اما مثلث واما مربع واما مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية
مثل التي يراد فيها بإما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو من الاقسام مثل قولنا
في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون
شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بإما منع الخلو وان كان يجوز اجتماعهما
وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد
لازمه اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق
لاما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد اما
يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع
الخلو ولا يمنع الجمع اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه
بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحدها او
للخلو وحدها اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه
اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان
يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما
الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين
فان النقيض يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم
من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان
يقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فيورده
بدله او تقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فيورده
بدله فيحصل منه قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعا للجمع دون الخلو لانه
لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون
قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص
يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال
الثاني ان يقول زيد اما في البحر واما ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر

فنورده بدله اى يقول زيدا اما غرق او لم يغرق وفى البحر اعم من قولنا غرق فيورده
بدله يحصل منهما قولنا زيدا اما فى البحر واما لم يغرق مانعا من الخلو دون الجمع لانه
لا يكون ليس فى البحر وقد غرق ويمكن ان يكون فى البحر ولم يغرق وحينئذ يكون
قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزمه الخاص ويجب معه
واعلم ان استعمال الحقيقى اكثر من ان يحصى واما الاخران فقد يستعملان فى
جواب من يقول هذا الشى شجر حجر معا وذلك بان ترد عليه قوله اما بترديد
الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اى اما هذا صادق او ذاك واما بترديد
الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون شجرا اى اما هذا كاذب او
ذاك ويكون الاول بانفراده مانعا للجمع والثانى مانعا للخلو ويحصل من كل واحد
منهما امتناع اجتماع الوصفين فى ذلك الشى ويضاف الى ما سلمه ذلك القائل
من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى المنفصلة الحقيقية واعلم ان كل
واحدة من هذه المنفصلات قد يتالف فى اللفظ من موجبتين كقولنا العدد
اما زوج واما فرد وهذا الشى اما شجر واما حجر وهكذا الموجود اما دائم
الوجود او ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس
بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم واما ليس بممكن الوجود وهذا الشى اما ان
لا يكون حجرا واما ان لا يكون شجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ان
ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما
حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية
لا بد ان تتالف من موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان يتالف
منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتالف من
سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو
يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان
تكون لازمة للموجبة ولا يتالف من موجبتين لاشتمالهما على ما يشتمل عليه الحقيقية

زيادة

وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقى اصناف اخرى فيما اوردناه كفاية يتبين بها المواضع
التى يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله يقال رايت ماذا
واما عمروا حين تشك فى روية ايهما ويقول العالم اما ان يعبد الله واما ان يتبع
الناس اى غالب نعالهم هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة قوله وعلى ذلك
يجرى امر المتصل فى الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون
المقدم كالموضوع والتالى كالمحمول هذا بيان كلى لما يتعلق بالمتصلات وهى
بالاحالة على الحمليات فان حكمها فى جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من
ذلك ويجى بيان التناقض والعكس فى موضعه ان شاء الله تعالى وفى بعض
النسخ امر المتصل والمنفصل ذى الجزئين يجرى مجرى الحمليات فى جميع ذلك الا
العكس وان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع **اشارة**
الى هيات تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة فى الحصر وغيره الادوات
هى التى تلحق الهيات بالقضايا الا ان المنطقى لما كان نظره بالقصد الاول فى
المعانى اشار الى الهيات دون الادوات قوله انه قد يراد فى الحمليات لفظة
انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك
زيادة فى المعنى لم يكن مقتضاه قبل الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل
الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول ان الانسان هو الضحاك بالالف
واللام فى لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك نقول ليس
انما يكون الانسان حيوانا او نقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على
الدلالة الاولى فى الايجاب ان المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس
الاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد
يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على القضية دلت
على نفى العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع
وليس اذا دخل عليها دل على نفى دلالتها تلك فاثبت العموم قوله وقد نقول ايضا

واما المنفصل

ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد معنيين احدهما ليس معنى الانسان
الا معنى الناطق وليس يقتضي الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان
غير ناطق بل كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى
كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك
والناطق قوله ونقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار داهنا اي ثابتا ولفظة
لما يفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم
موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك نقول ليس يكون النهار موجودا الا
والشمس طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا
القول حصرا في المعنى يريد ان القضية ههنا بين الاداتين تصير محصورة
كلية قوله ونقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهي
قريب من ذلك هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي التي تخلو
عن ادوات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون
النهار موجودا الا ان تكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا
كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا
اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قيل والاخير اولى
لانه لا يعتبر اجزاؤها قوله ونقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو
فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون
فردا وهذا ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون
زوجا وليس كلما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر
العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون
ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة
مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء
الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال

اخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن
ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا **اشارة**
الى شروط القضايا يجب ان تراعى في الحمل والاتصال والانفصال حالة الاضافة
مثل انه اذا قيل ج هو د فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه
اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال
القوة والفعل فانه اذا قيل الخمر مسكر فليراع ا بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او
المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا يذكر في هذا الفصل
قوانين لا تحصل معاني القضايا الا بمراعاتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول
حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع
في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث
حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل
انه لا يفعل انه لا يفعل في الصقلاب الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله
وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد
ذكر مثالهما وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين
كما يجيء ان شاء الله تعالى **النهج الرابع** في مواد القضايا وجهاتها **اشارة**
الى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح
الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية
كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان توصف نسبة التالي الى المقدم
بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس
ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان
كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس يبعد
عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع
به ويوضع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه

بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة
الى الموضوع كما للمحمول بعينه فى انها لا تخلو من ان يكون اما واجبة او ممكنة
او ممتنعة ولا بد للناظر فى احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها
مما يقتضى الفساد فى ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه واعلم
ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هى المتعلقة
بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او
سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضرورى الوجود فى نفس الامر
مثل الحيوان فى قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضرورى
لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب فى قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او
نسبة ضرورى العدم مثل الحجر فى قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع
مواد القضايا اى هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة يشير الى
الاحوال الثلث المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله
ونعنى بالمادة هذه الاحوال الثلثة التى يصدق عليها فى الايجاب والسلب
هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها يقول ويعنى بالمادة الحالة التى للمحمول بالنسبة
الى الانسان فى نفس الامر التى يصدق عليها لفظ الوجوب سواء يقول الانسان
حيوان او الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا يتغير
بهذا الايجاب والسلب وهى التى نعبر عنها بالوجوب فى الحالين لو صرحنا
بها وفى بعض النسخ تصدق عليها فى الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو
صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة
الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير
وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب دون السلب واعلم ان
المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هى تلك النسبة فى نفس الامر و
الجهة هى ما يفهم ويتصور عند النظر فى تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها

سواء



سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا
قضية مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منها ان نسبة ب
الى ج هى النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقى
على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة فى نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان
بل هى احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة فى نفس الامر التى هى
المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية الذى
هو الجهة اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية
كل قضية اما مطلقة عامة الاطلاق وهى التى بين فيها حكم من غير بيان ضرورة
او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان الاطلاق
فى القضية يقابل التوجيه تقابل العدم الملكة وقد تعد المطلقة فى الموجهات
كما تعد السالبة فى الحمليات فالمطلقة هى التى بين فيها حكم ايجابى او سلبى
فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل
الضرورة والكون فى بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة
باعتبار الضرورة هى ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما
وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة
والدوام يشتملان الاول والثانى من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان
بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة
هى التى بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم
انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما يتناول ما
يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل فلا يتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل
الا بالقوة فهى لا تعم الممكنة من حيث هى ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام
لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث الوجود
قوله واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة

واما وجود من غير دوام وضرورة هذه هي الامور التي يمكن ان تقيد بها القضية
التي بين فيها الحكم والمطلقة العامة انما ينافي لها جميعا من حيث العموم ولم يذكر
الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهي مغايرة للاطلاق
من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري
دايم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا
من غير ضرورة ولذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة
لئلا يتكرر الضرورة وسمي الخالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود
فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما غير ضروري وغير الضروري
اما دايم واما غير دايم قوله والضرورة قد يكون على الاطلاق وقد يكون معلقة
بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا بالضرورة الانسان جسم
ناطق ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا
كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو
جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون
الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير فليس معناه على
الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا والفرق بين
هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان
وها هنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات
وجوهر يلحقه انه متحرك غير المتحرك وليس للانسان والسواد كذلك واما شرط
محمول او وقت معين كما للكسوف ووقت غير معين كما للتنفس لما فرغ عن
بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى
مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير
استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم
المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما

بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة
هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت
غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكانه قال الشرط اما داخل
في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول
والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد
لانه ايضا وصف وليس له ذات مباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب
وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة
مشروطة وباعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف
الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل
انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وحينئذ صرت السلب جزءا من
المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع
قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل
بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دامت الذات موجودة
ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاتها الاول داخل تحت المشروطة بحسب
الذات فلا فايدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا تشمل الضروري
بشرط الذات فان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده
وهو المراد ها هنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو
عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ج ما دام
كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود ولاحقة به وسائر الضرورات
متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي
والفايدة في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن سائر
الضرورات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول وان كانت
بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا

في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة
ان لا يكون للذات وجود دايما وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية
ضرورية الضرورية بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات يقع على ما
يكون للذات وجود دايما وعلى ما لا يكون للذات وجود دايما والاول يساوي
الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان يغايرها بالاعتبار فان المشروطة
باي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيهما
حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا
ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هو ولم
تقسمها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص و
الاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هي
المطلقة التي تدوم ذاتها والاعم هي المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات
ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان
في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك
في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما وعلى التقديرين جميعا فما يشتركان
فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية
وهي التي يقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط
في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك
بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى قوله
اما سايرها فيه شرط الضرورة والذي هو دايم من غير ضرورة فهو اصناف
المطلق الغير الضروري يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي
المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشتمل الضروري الذاتي
وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع
الدايم الغير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضرورة

فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام
الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا
اشترط ح

لا تشمل

لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضرورة
الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام
من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري الذاتي
وانما سميت هذه مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة
واما ضرورية واما ممكنة وهذه القسمة تحتمل على وجهين احدهما ان
القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى
هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون
الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة
او بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية
من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد
من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في
القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة
الشاملة للضرورية والاسكندر الافرودسي ومن تبعه حملوها على الخاصة
الخالية عنها قوله واما مثال الذي هو دايم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص
من الاشخاص ايجاب عنه او سلب عنه صحبه ما دام موجودا ولم يكن
تجب تلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام
موجود الذات وان كان ليس بضروري الجمهور من المنطقيين لا يفرقون
بين الضروري والدايم لان كل دايم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة
فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم مثلا ولا لجميع الاشخاص التي
وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو دايم
فالضروري والدايم يتساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان
كما تمثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير
ضرورة فالدايم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات دون

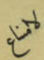
قوله

الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان
النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطق من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد
منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا
قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطأ فانه جائز
ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او
سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب والتربيع والكسوف
او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل مولود من التنفس وما يجري مجراه هؤلاء
لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم
كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا
ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما ليستا بضروريتين الا في وقت
ما قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة
وقد تخص باسم الوجودية كما خصصناها نحن به وان كان لا تشاح في الاسماء
هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وها هنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية
معها وقد سماها ها هنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة
ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون
اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار **اشارة**
الى جهة الامكان الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم
وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن
فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعنى به ما يلازم
سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع بحسب الوضع الخاصي
حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا
حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون
وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان الاول يصدق في جانبيه جميعا

واما ممتنعة صح

خصه الخاصي باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة
واما واجبة وكانت بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن
بحسب هذا المفهوم اي الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس
بممكن بهذا المعنى الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى
يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي
يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر ايضا في جانب
السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب
فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه
على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا
عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا منسوبا الى الخاصة
وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان نفسه ليس هو
نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض
على الشيخ فانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو
الامتناع وانما كان الواجب ان يقال ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس
بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي
يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه
ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو هو ما يلازم
سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع
ان يكون ويقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير
ممتنع ان لا يكون ويقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين
هو بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب واما قبل الانضياف فبازاء
سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة
لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص

لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات
المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين
المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في
حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان هذا معنى ثالث للامكان وانما
كثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله وهو الضرورة فهذا الامكان
ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من
المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب و
السلب وقد تمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة
الى وجود الكتابة لها ولا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا
الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث
الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال فكانه اخص
من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان
على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر اما اذا دل احدهما
على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فلا يقال له انه اخص من الآخر الا
بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود
يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن هنا يقع على المعاني المذكورة
بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ
الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة
اما ينبغي ان تقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا
قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه
فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود له ضرورة ما ينبغي ان يطوى الواجب
والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا لكون الاقسام متناسبة ولعل
الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع



لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون
الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من
ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى
غير ضروري الوجود ولا العدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وهذا
معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون
ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا او معدوما فيكون انما
ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف
لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها اتكون موجودة
اذا حان وقتها ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف
فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط
ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا
يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان
لم يضر هذا لم يضر ذاك يعني من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا ان الاتصاف
بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه العدم في الحال
حذرا من ان تلحقه ضرورة بحسب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود
الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه الى ضرورة عدم فان لم تضر
ضرورة العدم لم تضر ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا
يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة**
الى اصول وشروط في الجهات وهاهنا اشياء يلي مكانه تواليها اعلم ان الوجوب
لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب
يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان
الثاني والموجود في الحال لاسيما في المعدوم في ما في الحال فضلا عما لا يجب وجوده

ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال
فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال
المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني
المذكورة ويريد بذلك رفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود
اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر
لا من حيث هو كذلك فهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني
يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو
اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم
الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من
العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان
الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه
وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة
داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب
والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان عن التوارد على المادة
كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني
ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة
اخرى منقطعة عن الاولى قوله واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة
قد تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك
السلب بضروري وهذا بيان ايضا لما تقدم بمثال جزئي سلبي وكان المورد
قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير
سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية
التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات
الممكن قد يقل لها الفطن فيكثر بسببها الغلط القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع

الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما
يليها لانهما يقتضيان فيها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان تكون الجهة متقدمة
على السلب كما في قولك بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة عنه كما في قولنا ليس
بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي
ان تكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية
هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم
الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة
الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت
عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبها
ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم
الضرورة المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما
يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة
لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين فانها
ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل يقتسمان
دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما يتردد
بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي تلازم بين ما
يتردد من ضرورة السلب ودوام الايجاب **اشارة** الى تحقيق الكلية
الكلية في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فليس نعني به ان كلية ج ب او
الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بب
في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف
اتفق تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق
بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان
سلبيان واربعة ايجابية والسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية الجيم ولا

الجميع الكلى اے لا الكلے المنطقى فان الكليه هى العموم ولا العقلے وانما لم يذكر الكلى الطبيعى
لانه قد يكون موضوعا وذلك فى المهملات كقولنا الانسان نوع وقد يكون جزءا
من الموضوع وذلك فى المخصوصات والمحصورات وبيانه انه ان اخذ مع لاحق
شخصى مخصص كما فى قولنا هذا الانسان كان موضوعا المخصوص وان اخذ مع
لاحق يقتضى عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث
يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلى
العقلى والثانى ان كان حاصر الجميع ما هى مقولة عليه اى يكون المراد كل واحد
واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا فجزئيا موجبا والفاضل
الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلى بما قيل من ان
الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلى مقوم للجزئيات محمول عليها وان
الاجزا محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور فى مواضعه واورد
ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة
ولفظة من فى هذا المثال تفيد التبعيض وفى قولنا كل واحد من ج تفيد التبيين
فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال
مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما
الاحكام الايجابية فاقول لما انا نعنى بج كل ما يقال له ج او يوصف بج لا ما هى
طبيعة ج نفسها كما فى المهملات وذلك لان لفظة كل لا يضاف اليها هناك وثانيها
انا نعنى بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف فيه الفاضل ابو
نصر الفارابى فى ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به
سواء كان موصوفا به بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق
فان الشىء الذى يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها
انا نعنى به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهنى والموجود الخارجى
ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما

ايجابية وخالفه جماعة من المنطقيين فى ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها
فى الخارج فقط على ما سياتى ذكره ورابعها انا نعنى به الموصوفات بج سواء كان يوصف
به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذى يتناول الدوام واللا
دوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التى اشرنا اليها فى صدر النهج
فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجبات
بحسبه قوله فذلك الشىء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به
وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا
فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهذا
المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلى
وهو ظاهر قوله فان زدنا شيئا آخر فقد وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق
والتوجيه بحسب الاعتبار قوله مثل تلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب
حتى تكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم وهذا حال الموضوع
وكذا هذا الشرط الذى يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التى لوصف
الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التى للموضوع بالنسبة الى المحمول قوله فانه
ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة هذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن
مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك
يريد ان الحكم الضرورى انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه
فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان
حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب دائما حتى
نكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذى ذكرناه يوجد له ب دائما
ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الكلى
الكلى فى كل حال او يكون دائم الكذب اى انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضرورى
دائما فى كل واحد وسلبا دائما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما

ع

ليس بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي
ان يقضي فيه بشيء يريد بان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان
الدائم الدوام في الكليات لا تفارق الضرورة قوله وليس من شرط القضية التي
ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا يريد ان
المنطقي اذا طلب نحوي الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب
عنده فلا الصدق نافع في استكشاف النحوي ولا الكذب ضار قوله ومثل ان
نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود
الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه
مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجود
البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم
اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير
دائم ما دامت الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب
الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى الثاني منهما
للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير الثاني منهما خاصا ولم يفصل احكامها
بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده
ها هنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ها هنا
لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن
ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره
وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له
ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب الامكان العام او الخاص والاخص
وعلى طريقة قوم فان قولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجها آخر وهو ان معناه
كل ج ما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده هؤلاء القوم
يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما هو في الحال او في الماضي

فلا يكون ما هو عند العقل وحده ج او ما يكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا
فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا
فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف قد
ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله
ولوجوه اخرى من الفساد تبين في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وح
يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة واذا قلنا كل ج
ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اي وقت من المستقبل يفرض فانه
يصح ان يكون ب وان لا يكون وهذا مذهب آخر تابع من المذهب الاول وهو
القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص
بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى
الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان
حيوان موجود صح حينئذ ان يقال كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بغير انسان
بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان
لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان
نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب يريد لا نبالي ان نبين
لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال
في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور

اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار
ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه
هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات
بالموضوع الوصف المذكور تناولا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول
كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله يشير الى
ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها

يقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير تقييد ولا توقيت
ولا ما يقابلهما او على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول
فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج نفي عنه ب من غير بيان وقت النفي او
حاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداتها
عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظا يدل على
زيادة معنى على ما يقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون
مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا
بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج ما دامت موصوفة
له الا ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست
هذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرط
في الموضوع. اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف
من لغتي العرب والعجم هي سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات
كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدايم واللادايم والضروري واللا
ضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدايم
اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنايم وان
كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع
اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس
ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم
منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه
حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نايم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد
من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد
يسمى الدايم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرفي يقتضيه
في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب.

وهي

وهو ما يسميه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام
اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من
غير بيان وقت وحال وليكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي
قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري ولا دايم هذا الكلام يوهم انه يريد
رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة
لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة
بان حولها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى
السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا بل يريد به تقديم السلب
على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس هو
نايما ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة
فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل
الضرورة لحال السلب عن واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل
الضرورة لكون السلب عاما وحصرا ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع
اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث يصح احدهما صح الآخر
وعلى هذا القياس فافعل في الامكان اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة
والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار
وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من
الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا
ضروريا والاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن
ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي و
الثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكلي بالفعل ويتعلق بكل واحد يفرض
تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض والحاصل ان الاصل يساوي
دلالتهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل

الشارح ثالث السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما يظهر فى
المطلقة ولم يظهر فى الضرورية اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام اقول لو
كان ذلك كذلك لكانت المطلقة كالممكنة اذ هى معقولة لا مع الدوام
وليست كذلك بل هى ملحقة بالضرورية وظهر ان الفارق هو العرف لا غير و
الحق ان الاختلاف الذى ذهب اليه ليس بمؤثر فى المعنى زيادة تأثير ويوجد
فى بعض النسخ ها هنا زيادة وهى فصل آخر هو هذا **تنبيه** على
مواضع خلاف ووفاق بين اعتبارى الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة يغاير فى
اطلاق الحمل فى المعنى واما فى اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا
اذا كان وقت يتفق ان لا يكون انسان فيه الا اسود يصدق فيه كل انسان
ابيض بحكم الجهة دون حكم الحمل وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض
فى وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او غيره من التى لا نهاية لها
صدق ان كل لون هو البياض او شىء آخر باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا لا
يصدق هذا الامكان اذا قرن بالحمل فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل
لون بياضا بل ها هنا الوان بالضرورة لا تكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا
ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل
حيوان انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا حمل المحمول ويكتب فى
آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابى على و
المراد فى هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل
مما فى الحال او الماضى على ما يستعمله المذهب الضعيف المذكور والمذهب التابع
منه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج
فى الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا
ظاهرا فى المعنى والاعتبار اما فى الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان
اما مواضع الاتفاق فكما فى بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما فى

الاختلاف فقد اورد لبيانها فى هذا الفصل مثلا للاول وهو ان يتفق وقت
لا يوجد فيه انسان الا اسود كل انسان ابيض مطلقا يصدق بالاعتبار الاول
لان كل انسان موجود فى ذلك الوقت ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثانى
لان بعض ما هو انسان فى العقل او فى الوجود فى وقت آخر ليس بابيض دائما
وهكذا الحكم فى المثال الثانى وهو قولنا كل لون بياض الآن مادة المثال
الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس
ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضرورى ولذلك جعل الثانى
مثالا لاختلاف دلالتى الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق
قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اى فى ذلك الوقت من المستقبل ولا
يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون فى العقل هو بياض وبعض الالوان
كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان
كالمثال الثانى بعينه واما الضرورى فيتبين امره ايضا من هذين المثالين
لانه فى ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود فى الحال فهو انسان بالضرورة
من حيث الحمل فان الحيوان الموجود فى هذا الوقت يكون فى كل الاوقات انسانا
ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب السور ضروريا اى فى سائر الازمنة فهو انسان
الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة والحق ان هذا الفصل انما
حذف من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع
الى الكتاب **اشارة** الى تحقيق الجزئيتين فى الجهات وانت تعرف حال
الجزئيتين من الكليتين وتقيسهما عليهما وذلك ظاهر قوله فقولنا بعض ج
ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا ب فى وقت ما لا غير وكذلك يعلم
ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك فى كل بعض واذا صدق الايجاب
فى كل بعض صدق فى كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق
عموم كل عدد فى كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور فى الايجاب عن الحكم

الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك ان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضى المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات فليه وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ح ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ح ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري. يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكر في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر **اشارة** الى تلازم ذوات الجهة قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس بممكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة منها نقيضه يقوم بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا متلازمات متساوية لهما من باقي الضرورة بل هما لازمتان من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ايضا ممكنا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص والاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان

يكون

للدوام ٣

بالامكان ٣

لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث يقابل هذه الطبقات وهي هذه طبقة الوجوب وما يقابله طبقة الامتناع وما يقابله

بالضرورة يكون ليس بالضرورة يكون بالضرورة لا يكون ليس بالضرورة لا يكون

لا يمكن ان لا يكون يمكن ان لا يكون لا يمكن ان يكون يمكن ان يكون

ممتنع ان لا يكون لا ممتنع ان لا يكون ممتنع ان يكون لا ممتنع ان يكون

طبقة الامكان الخاص وما يقابله

ممكن ان يكون لا ممكن ان يكون

ممكن ان لا يكون لا ممكن ان لا يكون والامكان

في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها او مقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح **وهم وتنبيه** والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهائل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وها ولاء مع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم ان يأتيهم حله يعودون فيغلطون فكل ما صح لهم في شيء

انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك
وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص
والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ليس وكذلك قد يغلطون
كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حقيقي
ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله
السؤال الذي ذكره مما استغلطه قوم من المضيفين وهو مغالطة باشتراك الاسم
وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص مكان الآخر في مواضع
كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية
وذلك ظاهر ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي
اثنتان وعشرون المطلقة العامة الضرورية المطلقة والمشروطة بالذات
اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما والمشروطة بوصف الموضوع على
الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت معين
والتي بحسب وقت غير معين الدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية
المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام
الممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية المطلقة بحسب الوجود
والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه المطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه
الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها

اشارة الى كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه
صادقا والآخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في
بعض الممكنات عند جمهور القوم اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما
وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية
واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الايجاب

والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر
الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في
احدهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها
والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه
لا يقتضي اقتسام الكذب والصدق وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في
قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا
وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف
ذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان
هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق
في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد
فانهما اقتسما هما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقة
والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب و
الامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان لاسيما الاستقبالي فان الواقع
في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق
والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا
غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك في
نفس الامر او بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه في نفس الامر والتحقيق
يأباه لاستناد الحوادث في نفسها الى علة يجب لها ويمتنع دونها وانتهاء
تلك العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما يتبين في العلم الالهي فلا التعين من
شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ
بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار
بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من

دا يهم فيه قوله وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما
يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شي وكان لا يصدق فان معنى انه
لا يصدق ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شي فلم يصدق فمعناه
ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة
التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل فمراعاة التقابل ان تراعى في
كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية في كل
واحدة منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون الموضوع والمحمول
وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان
وغير ذلك مما عددناه غير مختلف يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد
التناقض الذي لذاتها يقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب
والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات فبين اولا
معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين
ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط
التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى في كل واحد من القضيتين
ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط
كثيرة منها الثمانية المذكورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول
او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة
في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي
القوة والفعل وفي الزمان وفي المكان وقوله وغير ذلك مما عددناه يريد به
والجهة والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوهما فان الاختلاف في كل واحد
منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع
الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع
للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا

المشهورة

الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في المحمول
والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لبكر
وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة ليس بقاطع اي بالفعل وفي
المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار ليس بجالس اي في السوق وفي
الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن زيد ليس بموجود اي وقتا آخر راجع
الى المحمول قوله اما انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات وحينئذ يتعلق اما
بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي يختلف باختلاف
هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون
الآخر مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد
جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس يجفف الثوب الندي اي ان لم يكن الهواء باردا
شديدا ولا يجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس
التي هي الموضوع ولا من قولنا يجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في
وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء اي غير الشمس مع عدم
البرودة اي قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط
جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما تمثل به من الاسود مع السواد
ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك
اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن
الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبها
والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من
حيث تعلقها باجزائه والمراد هاهنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها
مباينا لاعتبار اجزاء القضية قوله فان لم يكن القضية مخصوصة احتيج ايضا
الى ان يختلف القضيتان في الكمية اعني الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية
اعني الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا

معاً مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب ويصدقا معاً مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضاً مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرايط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفية ومع حصول الشرايط الثمانية فيها لا يتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيهما قد يصدقان معاً كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان معاً كالكليتين فيها ايض وذلك الاختلاف بتلك الشرايط وان كان مقتسماً للصدق والكذب في مواد آخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسماً في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرايط قد يحوج فيها بواعي لجهة الى شرايط تحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرايط اخر تزيد على هذه التسعة على ما نحققها قوله فليكن الموجبتان كلية ولنعتبر في المواد فنقول كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غيرها في الاخيرين وليكن ايض السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك ايضا فنقول لا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام ايضاً حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلث فاوردنا مثلها وكان الصادق هي الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع و الجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الحادثة في مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا كل

ج ب متضادتان لا شيء من ج ب مختلفتا الكيفية متفقتا الكمية كانتا كليتين سميتا موجبة كلية سالبة كلية متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهي في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت بعض ج ب ليس بعض ج ب الكليتين وبما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون موجبة جزئية سالبة جزئية الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وبما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احديهما في الاخرى ومختلفتهما معاً وبما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق يقتضي المطلق والوجودي ان الناس قد اتفقوا على سبيل التجريف وقلة التامل ان للمطلقة نقيضاً من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم ينتبهوا لوجوه التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي اريد اثبات ب لكل عدد من ج من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت او ان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد او على البعض اذا لم يكن في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات يتناقض اذا تخالفت في الكم والكيف معاً وغفلوا عن شروط يختص بذوات الجهة لا يضيق بدونها

متناقضه والحق ان المطلقات المخالفة في الكم والكيف عامة كانت وخاصة
قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا
عن الجمع على الصدق قد يجتمع عليه اذا كانت مطلقتين كما اذا كانت المادة
وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا
كما في قولنا كل انسان نايم وبعض الناس او كلهم ليس بنايم قوله بل وجب ان
يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم قولنا بعض ج دايما ليس ب
ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو بمعنى كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة
هو قولنا بعض ج دايما هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدايمة والضرورية
ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دايما يسلب عنه ب
وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف
المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دايما هو ب لما
ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدايمة
المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية
هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان
او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية يشتمل على
الاول والثالث ويخلو عن الثاني والسلبية يشتمل على الثاني والثالث و
تخلو عن الاول فالمقابل للايجابية هي الدايمة السالبة وللسالبة هي الدايمة
الموجبة فاذن المقابل للمطلقة العامة هي الدايمة المخالفة في الكيف ولا يجوز
ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دايمة
لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فانما تكذب لان
المادة دايمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات
الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضهما الدايمتان الجزئيتان
ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدايمة والضرورية يعني تناول الدايمة

يجتمع أيضا

بهذا الاطلاق ح

لها

لها ولغيرها وانما لم يذكر ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض
قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دايما يسلب عنه ب وهو يطابق
اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور
ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دايما هو ب وفيه نظر وهو ان
السالبة الكلية من الدايمة ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان باعتبار الدوام
والاشتمال على الضرورة واللاضرورة ويتخالفان في ان الحكم في احدهما بحسب
الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق ولو
كانتا متطابقتين لكانت المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية اذا تخالفتا
وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها
نحن باسم الوجودية فقد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة
يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يفضل على الاول بالضروري الذاتي
وعلى الثاني بالدايم المحتمل للضروري فنقيضهما نقيض المطلق العام مضافا
الى ما يخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللا
ضروري اما ضروري موافق واما دايم مخالف ونقيض الوجودي اللادايم
دايم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض
قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ها هنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك
النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن
قوله واذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس انما
بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة كل ج ب او ب مسلوب عنها كذلك وفي
بعض النسخ اي بل اما دايما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح
هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادايم والاول ليس بنقيض لاحد
من الوجوديتين بل انما هو نقيض الممكن الخاص فلعل السهو انما وقع من الناسخ
ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقيض باقي المحصورات دوام الطرفين

لا ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه
كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دايما له ايجاب ب او سلبه لانه
اذا سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقتا ما لا دايما فانما يقابله ان يكون نفيا
دايما او اثبات دايما ولا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة او يعسر وجودها اي لا نجد
قضية تشتمل على الدايمين المخالفين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانهما لا
يتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدايمين المختلفين
فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب تلك الجهة قوله ونقيض قولنا بعض
ج ب بهذا الوجه ليس شيء دايما او لا شيء من ج ب دايما من ج ب انما بالوجود
ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليست بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دايما
ب واما دايما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دايما اما ب ولما
ليس ب يصدق في ثلثة مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على ج دايما والثاني
ان يكون سلبه عن كل ج دايما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه
عن الباقي دايمين قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي
هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء
من ج ب لان الاولى قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا تصدق معه
الاخرى يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق
السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة
المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضروريتين جميعا واطلاق السلب
لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين ذاك والسالبة الوجودية التي بلا
دوام سميت سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا
من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب
او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجبة المطلق هو الذي ليس
انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع موصوفا على ما ق

انما هو بالوجود

به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعنى وفي العبارة عنه في السالب الكلي حتى
يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب في كل زمان له ج
وفي كل وقت يكون موصوفا بج حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة
او غير الضرورة وفي غير ذلك الوقت لا يوصف ب كان هذا القول كاذبا كما
نفهم في اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره
قد يستعملون في القياسات المطلقة نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة
ولذلك حكم الجمهور بانها يتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا
فتمسك بحيلتين اي لاجل حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دايما بدوام
وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه
وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري والدايم بخلاف المطلق
الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادايم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا
على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا
بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه
ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب
بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دايما
بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية تناقضها المطلقة العامة
او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا
لا دايما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية يصدق
معه لكونها عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدقان معه ايضا لكونه
لا دايما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة
وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابله الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا
بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب
اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام

دوام

كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفية
اللادائمة المخالف قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات
والنفي اى كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وهاهنا قد
لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك لا يعوزنا مطلق وجهه
بهذا الشرط قد ذكرنا ان المحصلين اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رأيين
احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني
انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان
كل واحد من الرأيين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه هاهنا حتى
يمشي التناقض في المطلوب بحسب الرأيين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان
ان يوخذ متناولا للضرورية ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون
خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الرأي الاول والخاص هو العرفي الوجودي
يوافق الاسكندري قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج
يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا يعني ليس اذا
صدق العرفي وجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا
يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري
كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يتناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي
العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا
يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا وبيان هذا فيه طول يريد
ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون
المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور
في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه هاهنا في جميع المواضع فان من امثلة
التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري
مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول

قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا
ان يجعل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية
لان يجعل المطلقات بحيث يتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في
زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرنا
قوله لا يعم كل آحاد ج بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان فكذلك قولنا
ليس شيء من ج ب اى من جيمات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا
حفظنا في الجزئيين ذلك الزمان بعينه بعد ما يجب ان يحفظ ما حفظه
سهل صح التناقض اشار الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية
الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جيمات زمان ما
بانها جيمات وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على
الصدق ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك
الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها
دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا
مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صايم ذلك النهار فانه
يناقض قولنا بعضهم ليس بصايم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود
في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه
لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق
الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام
كما كان ثم قوله وقد قضى لهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على
مراعاة هذا الفصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط
لها غنى ولنرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء يريد ان هذا مذهب قوم
في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما انه لا
يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة

الكلية المطلقة وكانت المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان
بمالك الف وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد
ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان
من يملك الف وقد ذهب صلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها
مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة
عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن
مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون
بحسب نسبة المحمولات الى الموضوعات في طبائعها وهم حين يجعلون الجهات
متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما
وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض
ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقا
واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية وقتية مطلقة صادقة على الضرورية
الوقتية وعلى غيرها وحينئذ تكون المتناقضتان مطلقتين من جنس واحد
ولا يقع في القضايا المتناقضة نقيضان متحدى الجهة غير هذين وينبغى ان
يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق **اشارة**
الى تناقض سائر ذوات الجهات اما الدائمة فناقضتها تجرى على نحو مناقضة
الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى او يقرب منها فليعرف من ذلك وقد مر
ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين تقابلا فان نقيض
هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هي
تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب
الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة
واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة
فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات

وفي الاخرى بحسب الوصف وهو المراد من قوله يقرب منها قوله واما قولنا
بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اى بل ممكن بالامكان
الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا
الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شئ من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة
لا شئ من ج ب اى بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون امكان
آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون
شئ من ج ب اى الامكان الاعم وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على
ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اى الامكان الاعم وهذا الامكان
لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنس فيه سهو الاولين
وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس
بممكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس كل ج ب وتمم انت من نفسك
سائر الاقسام على القياس الذي استفدته وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب
بالامكان الخاص يقابله ليس بممكن ان يكون كل ج ب يلزمه انه ممتنع ان
يكون ذلك اكثر من ان نزعم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شئ فاحفظ
هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شئ من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس بممكن
ان لا يكون شئ من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب ان يكون شئ
من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب
وليس يجمع هذين امر جامع يكفى في الحال الا ان اعتقد عبارة ايجابية حتى
يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم
ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون
بعض ج ب بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس بممكن ان يكون شئ من ج ب
اى بل اما ضرورى ان يكون او ضرورى ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا
يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس بممكن ان لا يكون بعض ج ب اى بالضرورة

يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال التناقض
في ذوات الجهة وتخلي عما يقولون الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب
وضرورة سلب وممكن خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين
مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان
هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة تناقضها ما يردد بين
الضرورتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر
ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة
الا ان قوله في آخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه ليس
بممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة
يكون لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة
بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالايجاب بالضرورة كل ج هو اما ب
واما ليس ب لتدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام **اشارة**
الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع
محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله هذا رسم العكس المستوي الذي
الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه
صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزءه في المثال المشهور
وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد
في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه
الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا واشتراط
حفظ الكيفية واجب في العكس مطلقا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا
والا لما كان العكس لازما الاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان
يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث
لو صدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط

لصدقها



الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق اللازم لا يقتضي استلزام
كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة
ما يصدق عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو ان بعض الناس
حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر
الكتب خالية عنها وقد رايت بعض النسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من
المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت
العادة بان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية وبين انها منعكسة مثل نفسها
والحق انه ليس لها عكس لا شيء من الحيل التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك
سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شيء من
الضحاكين فربما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا
الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة
كانت او خاصة لا ينعكس الا اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين وبين ذلك
بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه
عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس
وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها
كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما
خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي
هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن
الجمع على الصدق في المتضادين اوضح منه في المتناقضين قوله والحجة التي
يحتجون بها لا تلزم الا ان توجد المطلقة على احد الوجهين الآخرين واما ان
تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب فيلزم ان يصدق ليس
ولا شيء من ب ج المطلقة والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة
فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها ج وب معا فيكون

شئ مما هو ج هو ب وذلك الشئ هو د المفروض لان العكس الجزئي الموجب المفروض اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد قلنا لا شئ مما هو ج ب هذا كذلك
محال هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا
بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما تبين في موضعه بانعكاس
السالبة الكلية المطلقة وذلك دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي سيبين
بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سيأتي
ذكرها واجابه من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة
الجزئية بل انما بينت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة
الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبنا على انعكاس السالبة
الكلية لما كان دورا بل سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع
ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما ذكر تجريده عن المادة
في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك
وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د
هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست بمتباينة
ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من
الشكل الثالث بل معناه ان الشئ الذي يوصف ب نعينه في ذهننا ونسميه
د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشئ الذي يحمل عليه ج يوصف
ب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرف ما في موضوع محمول
بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشئ لا يصيره
شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات
المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيلتين قوله واما
الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة
العبارة فقط وقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك

بالفعل

بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس وايجابه على بعضهم نشير الى عدم
انتاجها هنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب يناقض لا شئ من ج ب
المطلقتين لكنه ربما يجتمعان على الصدق فما قيل انه محال في تلك الحجة
ليس بمحال بل ممكن ونمثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس
بضحاك مطلقا ويدعي انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو
ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان
هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا
فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ج
نقيض العكس المطلوب وقوله لا شئ من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج
بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب لانه
اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عندما يكون ب حتى تكون كاذبة مشتملة
على الخلف والا فربما تكون صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يمكن ان يخلو
عنه وحينئذ يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا
ونقول لا شئ من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شئ
من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان يعلم ان
ان الصغرى المطلقة الى صفته مع الكبرى المطلقة السالبة ينتج سالبة وصفية
في الشكل الاول قوله واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة
تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منها فتقريره ان نقول
قولنا لا شئ من ج ب ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شئ من
ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شئ
من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا
شئ من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا
وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شئ من ج ب ما دام ج

اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات
امكن اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية
على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد الا الانعكاس
المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول اذا
قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض
اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون
موصوفا بب وج فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض اوقات
اتصافه بب وحينئذ يتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا
وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما
لانه قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل ايضا على انه يجوز
ايضا ان يكون بخلاف الاصل حتى يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق
الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال الفاضل الساوي صاحب البصائر انه
يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو
الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على نفسهما هذا خلف وقال
من تاخر عنه زماننا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع لا دائما بل ما دام
كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما لان بعض ما هو ساكن
يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او
الدوام وقال اخر بعد هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا
لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر وانا اقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ
الكمية والجهة معا بل يحفظ احديهما وحدها اما الكمية وحينئذ تصير في الجهة عامة واما
الجهة وحينئذ تصير في الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع
اجتماع وصفي ج وب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه به لا يكون
موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد تخلو عن

الاتصاف به والا لكان لا اتصافها بب ايضا دائما وكان لا دائما هذا خلف وانها
تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها وكان
لا دائما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان توصف بج لا دائما ولكن
ما دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما احتمل ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء ما
اخر يوصف بب ولا يحمل على تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية
السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود
بل عن بعضه واما عن كله فبما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان
العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل
او وجودية غير فيه في الكل او ضرورية في البعض او ضرورية في البعض وجودية في
البعض ودائمة في البعض وجودية في البعض او ضرورية ووجودية ودائمة معا
في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها هي ان يكون وجودية
في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخرين
فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من حيات الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان
ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج في ذلك الزمان لا ان يشترط في ب ان يكون
موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ
كما ذكرناه ومثلنا فيه بما لك الف وقد ذهب بل ندعي صدق حكم العكس في ذلك
الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الوقت فبالا
يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من حيات ذلك الزمان ب
هذا خلف والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته
واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة التي احدثت بعد المعلم الاول فلا
نحتاج الى ان نذكرها فانها وان اعجب بها عالم مغرور وقد بينا حالها في كتاب
الشفا الحجة المحدثة هي التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى

قراض

وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي وهي انهم قالوا ج مباين لب ومباين
المباين مباين فب ايضا مباين لج ولا شيء من ب ج واستدرك الفاضل الشارح
على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء بنفسه فلا يجب ان
يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل المباين لب هو ج فالمباين لج قد يكون ب وقد
يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف بالفتح على انه اسم المفعول
والمضاف اليه بالكسر على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا واعترض
الفاضل بما ذكره ووجه ازورار هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان المباين
يقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد
منها هاهنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب و
مباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شيء فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشيء
وهذا هو المطلوب بنفسه ماخوذا في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب
ان ينعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان ينعكس مطلقة
صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري
للمحمول مثل التنفس لذي الرئة من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم
ولكنه ضروري لهذا الحيوان ذي الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان
ذو رئة بل انما ينعكس المطلقة مطلقة عامة يحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح
عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا
هو ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الموجبة الجزئية تنعكس
مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا ينعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول
اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع
ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل ينعكس جزئية
للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور
والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك

الذات

الذات موضوعة مع المحمول ويصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا
في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها
في الاصل جهة للعكس وكليهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه
الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشيء
وسيجيء بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها من
جنسها نقيض يبرهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض
ب ج فلا شيء من ج ب قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان
الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات
الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة
الكلية الدائمة وتنعكس مثل نفسها الى ما يضاد الاصل وينافيه وقيل فائدة هذا
التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة يتبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة
فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان تبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض
حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات
بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يتبين بعد احترازا اما من الدور واما من سوء
الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي ندعي صحته سالبة دائمة كلية وكان
عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان
السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب
ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة
العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد تعيين المطلوب
بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا
الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس لاطراده مع الاطلاق واقول
المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس
وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كلها

يوصف ج فانه يوصف ح لا دايما وذلك لان دوام الاتصاف ج المستلزم ل ب يقتضى دوام الاتصاف ب هذا خلف فاذن بعض ب الذى هو ح انما يوصف ح لا دايما بل فى بعض اوقات اتصافه ب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودى بحسب الذات وهذه فايدة لا يعطى شالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها الكمية والكيفية لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه ممكن ان لا يكون كل ح ب ثم يكون كل ب ح ليس ليس كل ح ب مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شئ مما هو ضاحك بالفعل انسانا يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية وتمثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذى هو السالبة الجزئية فاذن هى غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهرى وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ح ب ما دام ح لا دايما حكمنا باتصاف شئ ما بصفتى ح و ب المتنافيين فى وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف ب يسلب عنه ح ما دام موصوفا ب لا دايما **اشارة** الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ح ثم امكن ان يوجد بعض ب ح وفرض ذلك انعكس ذلك فكان بعض ح ب على مقتضى الاطلاق الذى يعم الضرورى وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضرورى الكلى بل صدقه معه محال فادى اليه محال وكان تبين ذلك بالافتراض فنجعل ذلك البعض د فنجد بعض ما هو ح قد صار ب اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية موجبة ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ح وكان انعكاسها ما لم يتبين بعد فلم

يبق الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينا من قبل انها تنعكس مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكمية والكيفية وتضادها بحسب الجهة بل لينها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب فقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمؤدى الى المحال محال وهو المراد من قوله فادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور **قوله** والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضرورى ممكنا فانه يمكن ان يكون ح كالضحاك ضروريا له ب كالانسان و ب كالانسان غير ضرورى له ح كالضحاك ومن قال غير هذا وانشا يحتال فيه فلا نصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الضرورية الجزئية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس الجزئى انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة بمثل ما مر فى المطلقات بل وصفية لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وهى اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة بمثل ما مر فى المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا يحتال فيه فلا نصدقه اى يحتال لبيان ان العكس ضرورى وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضرورى لان الضرورى لما انعكس الى غير الضرورى فغير الضرورى اولى بان ينعكس اليه وغير الضرورى يضاد الاصل فى الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبنى على ان عكس غير الضرورى

غير ضروري وهو ليس ببيّن ولا بحوبك الضروري وغير الضروري ينعكسان الى
كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى نتائج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم وقال فعكسها
اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان المطلوب
لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون
ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما
يثبت ببرهان آخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه
برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما
صرح في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتماله لكون العكس ممكنا وهو
قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير
كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت
الكاتب لما ثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن
انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو انسان قوله و
السالبة الجزئية الضرورية لا ينعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان
انسانا ثم كل انسان حيوان ليس كل انسان حيوانا وذلك ظاهر **اشارة**
الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس
اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الناس يكتب يجب ان يكون ولا يمتنع ان لا
يكون واحد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا التاليين
الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء
لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب
لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الى
من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون
كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان
ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان تنعكس في

الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان
فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة
على ما علمت لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل
ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وفي قوتها الموجبة فنقول ان السبب
في ذلك انها اعني الموجبة انما ينعكس الى موجبة من باب الممكن الاعم فلا تحفظ الجهة
ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب
فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا
بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا ثم
ي نعود الى السلب الجزئي وظنهم باطل وقد تحققه مما سمعته ومن هذا المثال
قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول يمكن ان يكون بعض ما هو
ضحاك ليس انسان قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء
في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون
نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون
حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك
الجهة ورده الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم جزء
من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع
في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا
وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا
شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب
لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها
في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون
السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية
منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي تنعكس موجبة جزئية وانما حكمنا بانها

لا تنعكس لذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح
ولعل القائلين بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة
جزئية وقد غلطوا لان الموجبة الممكنة الخاصة لا ينعكس ممكنة خاصة بل عامة
ليست موجبها في قوة سالبتها وقوله وقوم يدعون للسلب الجزئي عكسا اشارة
ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح **النهج السادس** اشارة
الى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوها لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا
شرع في بيان احوالها المادية فانهما تشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق
بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال المتألفة من القضايا وموادها
قوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله ونحوها اي من جهة
ما تخيل فان التخيل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس تحدثه
القضية قوله اصناف القضايا المستعملة بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة
مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات يريد بمن يجري
مجرى القايسين مستعمل الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية اما ان
يقتضي تصديقا او تأثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما والاولى اما ان يقتضي
تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب
وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها و
غير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الرأي والمقبولات
من وجه وما يقتضي تأثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي تأثيرا ولا تصديقا
فلا تستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات واما مأخوذات وذلك
لان التسليم اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات
اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما
ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا
فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب

قبولها

قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات و
قضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور
طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم
اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات
والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب
اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من
المبادي بل هو العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها
معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهي
المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ
يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي
الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها
ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات
والمتواترات واما ظاهر غير مكتسبة وهي القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر
المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان
الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا
انواعا قوله فلنبدأ بتعريفنا نحن الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فنقول
الاوليات فهي القضايا التي توجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من
الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق
فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه
ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ما ربما خفي فافتقر الى تامل لخفاء في
تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر
على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر
مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه للذي لا

لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني
سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون هي اجزاء القضية وقد تكون شيئا خارجا
عنها فالاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية
لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح
للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف
العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان
والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام
والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما تستفيد
التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار
حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان
لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا هذه ثلثة اصناف احدها
ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة
وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا
لا بالاتها وهي كشعورنا بذواتنا وافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية
فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي
استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري
مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات
منا تتكرر فتفيد اذكارا تتكررها فيتاكد منها عقد قوي لا نشك فيه وليس على
المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوقعت التجربة
قضاء جزميا وربما اوقعت قضاء اكثريا ولا يخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط
المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تنعقد التجربة
اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق وينضاف اليه احوال الهيئة فتنعقد
التجربة المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس

الخفي

الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا
فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعلم ماهيته
وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب
وان لم تعرف ماهيته يكفي في وجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان
التجربة تقارنه هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية
وعند ذلك ما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا
وذلك عند ما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا
كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات
المجرب للمنكر الذي لم يتوق التجربة قوله وليس على المنطقي ان يطلب السبب بعد
ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية اسناد المسببات الى
اسبابها فالمجربات عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله
فربما الى قوله وينضاف اليه احوال الهيئة فتنعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت
مقرونة بهيئة ما من وقوع زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع
شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرايط ولا يحصل مطلقا عنها
البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له
ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات
وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط والحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا
والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما
يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس من النفس قوي
جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول
الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم يتأت ان يحقق له ما
يحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيآت تشكل النور
فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للتجربيات فهي جارية مجرى المجربات

في الامرين المذكورين على تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات
معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما وقف
عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي و
سيأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في
المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا
والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل
في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا
يمكن اثباتها للغير الجاحد ولذلك يعد في المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترة
وهي التي تسكن النفس اليها سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع
امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ
وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة وجالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان
يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثق
الزيادة والنقصان وانما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي
بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او
يسكت بكلام الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون كالامارات والرجوع
فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع
اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل
بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا تشتمل
على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شأنه ان يحصل بالاحساس
ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات
ولذلك لا يقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا
انما تصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج
فيه الذهن الى طلب بل كلما اخطر احدى مقدمتيه بالبال خطر الوسط بالبال مثل

قضايانا بان الاثنين نصف الاربعة هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قوله
الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه
وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله فهذا استقصينا
القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة
المسلمات فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما
يجب قبولها لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها
الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة
وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها
والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع
اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض
بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان
قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم
كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعا
لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا
يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه انه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع
ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل
امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء
وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة
ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذ لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا
بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع
فرب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من
التأديبيات الصلاحية وما تتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات و
انفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب صناعة

او ملذة كان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في
المشهورات كون الاراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار و
مشهود باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل
الصحيح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير
توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات
ولذلك يتطرق التغير لها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا
اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصعر بالقياس الى حجة في جاذب من الاحداث
للشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما
يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد
كقولنا حكم الشيء حكم شبهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبه له ومنها كونه مشتملا
على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير
المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله
وما يتطابق عليه الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات
مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها
ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات و
المتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل
كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند
طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة
هي ما يقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الادبيات وقد
يقابل المشهورات كقولنا الحرج مذموم باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار
قوله واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني
يقضي لها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع
للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان

لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات لم تكن محسوسة ولم يكن وجودها
على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان تمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم
نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي
تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما
سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست
باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في المشهورات الشبهات بها وهي احكام
للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها
وعلى نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد
من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا
الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون
مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع
عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم
لا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا
شهرة بل يكاد ان تكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة
ولا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات احكام الوهم
في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت ما تجري مجرى الهندسيات
شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم
باحكام تختص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل فيها ويأتي بمقدمات لا منازع
فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر
الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين
اياها لذاتهما واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات
اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها كالحكم بان
كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه

سبات

يجب ان يكون فى المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او
يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات للممانعة
خلاء قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك اى لا يكاد من
دفع عن الشك بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه
وهمه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان فى المحسوسات فهو مدفوع
منكر يريد ما ذكرناه اولا قوله وهو مع انه شنيع باطل ليس بها شهرة مع انه باطل
شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة فى الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات
واوقع فى ضماير الجمهور قوله واما الماخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات
فاما المقبولات من جملة الماخوذات فهى آراء ماخوذة عن جماعة كثيرة من اهل
التحصيل او من نفر او امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها المقدمات
الماخوذة بحسب تسليم المخاطب والتى يلزم قبولها والاقرار بها فى مبادى العلوم
اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى
اصولا موضوعة ولهذه موضع منتظر هى اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل
بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان الفلك
طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبى او امام كالشرايع
والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى بقراط فى الطب او عن شاعر كابيات تورد
شواهد او تكون مقبولة من غير ان ينسب الى منقول عنه كالامثال السايرة وقيل
الماخوذات تسلم اما ممن هو اعلى مرتبة وهى المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة
وهى الموضوعات فى مبادى العلوم او ممن هو مقابل وهى الواضعة فى المجادلات
والاجزاء بها التقريرات والباقى ظاهر قوله واما المظنونات فهى آراء ولو قضايا
وان كان يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من
غير ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب
بادى الراى غير المتعقب وهى التى تعافص الذهن تشغله عن ان يفطن لضده

لكونها

لكونها مظنونة او لكونها مخالفة للشهرة الى زمان التحاكم وكانت النفس تذعن لها فى
اول ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا
واعنى بالظن ها هنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل وهى هذه المقدمات
قول القايل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل المقبولات فى المظنونات اذا
كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بامكان المقابل فقد ذكرنا
فى صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق المستند
الى علته كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعنى الجهل المركب وعلى غير الجازم
الذى يترجح فيه احد طرفى النقيض على الاخر مع تجويز الطرف الاخر جميعا ويطلق
تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات
المذكورة ها هنا من هذا القبيل لا غير فى نفس الامر وان كان المستعمل لها فى
الحجج الخطابية يصرح بالجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون شهرة
غير حقيقية وقد يكون اسنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف
بالمشهورات فى بادى الراى والثانى هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان
باعتبار غير ما يعتبر فى المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان فى المظنونات من
حيث يصدق عليها ما يعتبر فى المظنونات واما القسم الثالث وهو الذى يكون
المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما
يناسبها من المتواترات والحدسيات اعنى غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ
فى مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقى ما
يقابله وهو ان يقال لا تنصر الظالم ولو كان اخا وقد يتقابل حكمان مظنونان
باعتبارين كما يقال فلان الذى من داخل السور يكلم الخصوم المقاتلة من خارج
جهارا خاين فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات تكلمه معهم
كون ذلك جهارا ونقيضه ايضا مظنون من جهة انه يتكلم جهارا اذ لو كان خاينا لا
خفى كلامه قوله واما المشبهات فهى التى تشبه شيئا من الاوليات وما معها اى

المشهورات ولا يكون هو هو باعيانها وذلك لان الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط
المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا
وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة
العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى
الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول
القائل غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فانها التي
لا دلائل لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال
ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة يرجع هو الى العلم وتارة الى الانسان وقد يكون
بحسب ما يعرض للفظ في تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى قد بينت في مواضع
اخرى من حقها ان تطول فيها الفروع وتكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع
بسبب ايهام العكس مثلا ان يوخذ كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا
اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه
انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة يكون الانسان
يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة
فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على
السقمونيا بانه مبرد اذا شبه ما يبرد من جهة وكذلك شيئا اخر تشبه هذه و
بالجملة كلما يتروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب
ما هو تلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية فقد بقيت
المتخيلات التي تشبه الاوليات فقد يقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
فقد يقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي يقع
بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة
فيه كالتصاريف والعارضة له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي
يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن ان المركب غير مركب

او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر
اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب
وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما
كان مسببها كقولنا غلام حسن بالسكونين فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى
حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الاخر عند التحريك والى ما
ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلائل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف
اللفظ وهو القسم الثاني من الاقسام الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون
على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر
في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة
والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها
سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لانه موجود بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه
او معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان
الانسان ذو وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا
مبرد لانه يزيل السخونة ويعرض لمزيل السخونة ان يبرد فاذن قد يوصف بما وقع منه
على سبيل العرض اذ اشبه المبرد بالذات من جهة التبريد الحاصل بعدهما والشيخ
اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤ
لفه
وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء
التركيب ويجيء ذكرها قوله وبالجملة كلما يتروج من القضايا على انه بحال يوجب
تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو تلك الحال او قريب منه يشير الى السبب
الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله
واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا فتؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض
وبسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا كذا

فى النفس لان العسل مرة منهو عنه على سبيل محاكاته للمرة فيأباه النفس وتنقبض عنه
ولكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعلى ما يذرونه اقداما واحجاما
صادرا على هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات
من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المتخيلات من تحريك النفس
او قبضها او استحسان النفس لورودها عليه لكنها يكون اولية ومشهورة
باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب فى جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما
لا يجب فى المشهورات ومما يخالف الواجب فبهذا ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة
التخيل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او
قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا نخص اسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة
وربما تحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق فان الناس للتخيل اطوع
منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه
ويذرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار فى
الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخيل اما يقتضيه اللفظ
فقط بحالته وهو لجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او
شهرته واما يقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك
النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون
لمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشئ وقد يكون بتقبيحه قوله تذنيب وتفوق
ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث وضع وضعا وهذا الوضع
هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه فى اول الكتاب وظهر منه اندليس على ما ذهب
اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم
شخص ما النهج السابع وفيه الشروع فى التركيب الثانى
النهج التركيب الاول للقضايا والثانى لما تركب عنها ولا تكون فى حكمها
وهو الحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به فى

اى لا يكون فى حكم قضية واحدة احتراز عن الشرطية فانها مركبة من القضايا لكنها فى حكم قضية واحدة صح

عن؛

اثبات

اثبات شئ لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة
احدها القياس والثانى الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه كل حجة فهى
انما تأتلف من قضايا وتتجه الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية
مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان
يكون مطلوبة بل هى مبادى المطالب وهى التى يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عدناه
فى النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما فى الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما فى
المقبولات وما يجرى مجراها وتسليما اما حقيقيا كما فى الذايعات او غير حقيقى
كما فى المسلمات فى بادى الراى وجميعها قد تكون كذلك على الاطلاق كالاوليات
المشهورة وقد تكون بحسب عبارتها كالذايعات الصرفة التى يكون باعتبار الشهرة
مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهى بذلك الاعتبار مبادى الجدل وباعتبار الحق
غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم
او للرد والمنع وهى بذلك الاعتبار مسايل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار
الثانى الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو
اما شئ لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه
كل حجة فانما هى حجة بالقياس الى شئ هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان
الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما
للآخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الآخر او بغير ذلك فان كان
بالاشتمال فلا يخلو اما ان تكون الحجة هى المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس
وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملها ما به تتناسبان وهو
التمثيل وانما قال اصناف الحجج ولم يقل انواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا
باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذى هو الاستقراء التام وكنوع
من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء
والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجرى منهما مجرى القياس فى افادة اليقين وهو مع

الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات
العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع
في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويوخذ على انه مستوفي بحسب الشهرة فقد يقع
في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء
فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل في سائر الصناعات وما مع التمثيل كالقياس
الفراسي فكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن
والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع
التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على
كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل
استقراء للناس والدواب والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه
ربما كان ما لم يستقرا بخلاف ما استقري مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان
المختلف فيه هو المطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه القياس والاستقراء يختلفان
بتناول الاصغر والاوسط فالقياس ان يقول كل انسان وفرس وطاير حيوان
يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان يقول كل حيوان فاما انسان واما فرس او
طاير وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل يقع فيه من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل
على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بينه الشيخ
وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة
ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر قوله واما التمثيل فهو الذي يعرفه
اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شيء موجود في شبهه وهو حكم على
جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه
فرعا والشبه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده
ان يكون المعنى الجامع هو السبب والعلامة لكون الحكم في المسمى اصلا بعض المتكلمين
والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا

وكل حيوان صح

كالبيت

كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى جامعا
والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في الا
صطلاحات
واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث
كالبيت فيصير الخلل في الكبرى واردا انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل
على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويبينون تعليله تارة
بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما
علة للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع نزاع
وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه
كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم
مطالبون اولا بكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المردودات
الثلاثة فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما
يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون
احدهما علة للحكم انما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ان صح كون
الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع
استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنتج منه بر
هانا قوله واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد
فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة
وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع
والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس للاشتراك او التشابه في حد ما ليس
كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس
بقياس فالقياس هو القول المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون
ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد
فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم

انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما
يلزم لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها
قوله لذاته يفيد انها لا يستلزم القول الآخر لاضمارها قولا لم يصرح به او لكون
بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط
اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها
في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما
لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في
هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا وفائدة قيد التعيين
ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس
اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض
الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في
بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا
وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء
من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون مثل ذلك اللزوم ضروريا
وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري
والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا
قوله واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او
تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة و
اجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاولى التي
لا يتركب القضية عن اقل منها تسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب و
كل ب ا يلزم منه ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة
و ج و ب و ا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على النحو
ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم

القضايا

القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها
قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون
القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبة كان يلزم عنه قول آخر واكثره
ظاهر وانما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة
قد تشتمل على الفاظ زوايد تجري مجرى الحشو ولا تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا
يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست
بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا
لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي يقع النسبة
بينها **اشارة** خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين
اقتراني واستثنائي فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض
الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما الاستثنائي
فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم
لكنه غني فهو اذن لا يظلم وقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة
وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغب النبض تغيرا
شديدا لكنها غيرت النبض شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فيجد في القياس احد
طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد تكون من
حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي
من شرطيات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات
ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين فانما تنبهوا للحمليات فقط
وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية ونحن نذكر الحمليات باصنافها
ثم نتبعها ببعض الاقترانات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا
بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس كـ
قياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر المنطقيون قسموا القياس

لما يأتلفا من حمليات او من شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات
لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هو الحمليات
الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج
الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل حقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة
الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر **اشارة**
خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى
الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحدة من
المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة و ا في مقدمة اخرى
النتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج ا فما صار منهما
في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر
وما كان محمولا فيه او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها
الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفهما تسمى اقترانا وهيئة
التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما
كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات
وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين
الحكم باحدهما على الاخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب
الطبيعي عند انتساب الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا فوق الاوسط
في ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد هاهنا اشكالين الاول انا اذا قلنا ا
مساو لب وب مساو لج انتج ا مساو لمساوي ج والمتكرر هاهنا ليس حدا في
المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة
في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان
والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج فكذلك واجيب عن هذا بان الحيوان
الذي هو الجنس ليس الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء

والثاني

والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم
يكن مقولا على الانسان وعلى غيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا
شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء الجزء سابق في الوجود فكيف
يقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا
في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكر نوع وشنع في جميع ذلك على الشيخ
ثم قال ويشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على
الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول
عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا
مساو لب وب مساو لج فا مساو لمساوي ج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية
على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة و
يكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول
بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف عنها و
اقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف
ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر
او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد على
التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس
صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج
ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا كاملا في قوته بل كان قولنا زيد
مقتول بالحديدة الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي
ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان
احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك
اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما
الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت وتحصل

من ذلك الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكل ما هو فيما
هو في البيت فهو في البيت على ما سياتي فيما بعد وعن اشكاله الثاني ان الجواب
الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حق
لكن وجه التغاير ليس ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما
لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان
عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ
ذلك الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان
يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن
حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث انه جنس
هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس
على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد
عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل الشك
فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا
محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان
ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه
فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره
من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا
البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث
عما هو الحق فيه **اشارة** الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فتوجب
ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك
واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كان القسم الاول
يسمى بالشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا جدا بحيث يكون قياسيته ضرورية
النتيجة بينة بنفسها لا يحتاج الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع

يحتاج

يحتاج في ابانة قياسيته ما يتبع منه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن
والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكن بائني قياسيته ما فيهما
من الانتيجة قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان
يتبين ذلك او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته
عن قرب ولهذا صار لهما قبول ولعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الحملية
الاقترانية الملتفت اليها للمنتفع لا ينتج منها شيء عن جزئيتين فاما عن سالبتين
ففيه نظر سيشرح لك المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى
المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا
فيهما فاخرجت القسمة الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين
فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا
لهم بان الرابع قد خرج لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على
الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع
واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا
الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا
حكموا بانه مشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخيرين وان
كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول
مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يتغير بالعكس عن
ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست ببرودة فان عكسهما ليس بمقبول
عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يختص بالوقوع في شكل واذا كان ذلك
كذلك فالشكل الرابع ايضا غناء لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي ترتد
بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما في
الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا
واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو الشكل

ليرجعا

ضروب الشكل الاول لا غير وهذه القسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج منهما
شيء عن جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون
متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين
ففيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين
والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان تكون السالبة في احدى المقدمتين
في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر الشكل الاول هذا الشكل من شرطه في ان
يكون قياسا منتجا القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة
او كانت وجودية فيصدق ايجابا كما يصدق سلبا فيدخل صغره في الاوسط ويكون
كبراه كلية لتتادى حكمه الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط المحصورات
الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ست عشرة في
كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات
في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل
من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرايط في ان ينتج هي اسباب الانتاج
وضدها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في
حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية كموجبة الوجودية اللا
اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان
هذه السوالب قد تنتج نتائج تلك الموجبات وتكون النتايج هي نتايج الموجبات و
الممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي
ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن
الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ هاهنا به فانه
قال فيدخل صغره في الاوسط واعلم ان هاهنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا
القياس اعني التي تكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل بالعرض وقد اعتبر
هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه

القضايا

القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها بموضوعاتها في نفس الامر
بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها
لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر
في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه
ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج عن الاوسط ام لا فان كلا الا
محتمل كان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر مما خارج
عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادي الحكم الواقع على
الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي الذي
وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كان
الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما
داخلان فيه وقد ظهر بهما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة و
الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان
داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله وقراين
القياسية بينة الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
يوجدان معا في اربع قراين من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما
جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة
فاذن القراين القياسية اربع والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما
واذا كانت الصغريات موجبة بجهات تستلزم سالبتها موجبتها كانت القراين
القياسية ثمانيا وجميع هذه القراين بينة الانتاج في هذا الشكل لما نذكره قوله
فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت وكل ب هو ا بالضرورة او بغير الضرورة ا
كان ج ا ايضا على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة
للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء
من ب ا او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب الثاني

وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من
سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه
فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع وهذان ضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما
كلية اما موجبة او سالبة ونتائجهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع
سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وكذلك
اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب
ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا. معناه ان كون انتاج هذه القرائن وكون
النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل
في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة بل فيهما موجبة
فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر
تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل
كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون
الحكم فيها بالقوة اما ان يأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير
ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان
من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين
الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل
الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها بيانات لمية قوله لكنه ان كان
الحكم على ب بامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه
امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط
الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما
يمكن ان يمكن ان يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير
محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك هو ان الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده
محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون آ مثلا خرج من الامكان الاول الى

الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم
اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود
آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن
ج يمكن ان يكون آ او الوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الوجود
فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو في
الاذهان عكس النقيض الى قولنا فكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلق
قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان
يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان
العام وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا
وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه
بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر
ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما
اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر القلم بالاطلاق فلا يلزم منه
كون كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا
كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا
بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام
لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل
ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد
يقع على ما خرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة
بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان ممكنا بالقوة المحضة ومطلقا
كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا
زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر القلم فزيد مباشر
للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة فانها فيه

بالفوح بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير
هذا الكتاب واما ان حمل الامكان على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق
في قوله كل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح
كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان
ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما
من وجه آخر قوله فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية
نقول ويمكن ان يورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول لان ج اذا صارت ب صار محكوما عليه
ان ا محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات
ولا كان زايلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه ا عندما يكون ب
لا عندما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه
كل موصوف بانه ب ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن هذا بيان الاختلاط
الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج
ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض
موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما
كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا
ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل
افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات
الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى غير الضرورية ان كانت مع الصغرى
فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة
لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتايج ينبغي ان يكون تابعة للكبرى
كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية و
بعضها ينبغي ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة
والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص

دايما او غير دايم فانه موصوف
بالضرورة ا ... ٥٣



كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم
كان بانه ا او ليس با فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على
ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا
يصير منه ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون ج دايم السلب عن كل واحد منه
من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه
مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف ب
بالفعل والى ما يوصف بب دايما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري
بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا يلزم
من حكمنا على ما هو بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل
دايما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دايم غير ضروري وانما
يندفع الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس
قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبه وهي
ضرورية الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق
عكس النقيض قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة
جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازمه موجبة يريد ان الصغرى
السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة بقوتها وليس ذلك
تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وهاهنا
قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج
الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد بشرحه حيث
قال واما من سالبتين ففيه نظر سنشرح لك قوله فتكون اذن النتيجة في كميتها
وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى
ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة عامة
والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره ولا تلتفت

سالبة م

المقدمتين

الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس فى كل شىء الا فى الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور
ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين فى الكمية
والكيفية والجهة جميعا اى اذا وقع فى احدى المقدمتين حكم جزئى او سلبى او
غير ضرورى كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل تابعة
فى الكمية للصغرى وفى الكيفية والجهة للكبرى الا فى موضعين احدهما ما تقدم ذكره
وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون فى الفعل و
الجهة تابعة للصغرى لا للكبرى الثانى ما يجىء ذكره وهو ان تكون الصغرى موجبة ضرورية
والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية
وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فتكون
اذن النتيجة فى كيفيتها الى قوله ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك والصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية يعنى مطلق
لما مر لان ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الحكم بلفظه او على ما قبله اى على ما استثناه
مما تكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة هاهنا تابعة
للكبرى على ما صرح به فى هذا الموضع قد وقع تفاوت فى النسخ وقد غلب على ظن
الفاضل الشارح انه وقع فى سياقة الكلام تقديم وتاخير من سهو ناسخه قال و
تقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة
جاز ان تكون سالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقى سالبة لازم
موجبة اما الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية قال والقائلا فى ذكر ذلك انه حكم فى الكلام الاول بان الصغرى السالبة
منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية
ثم بعد ذلك بيانه فنقول فتكون النتيجة اذن فى كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى
فى كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و
الكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا فى شىء نذكره وهو اذا كانت الصغرى

ضرورية

ضرورية والكبرى عرفية على ما يجىء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا
ما ذهب اليه الفاضل الشارح هاهنا واقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من
لفظتى الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر
على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان
النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان
النتيجة موجبة ضرورية الا فى شىء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله
او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثانى ويريد بالمطلقة
الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة فى النهج الخامس
حين قال فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضها من جنسها كانت الحيلة ان نجعل
المطلقة اخص منها توجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين فيكون قوله الا فى شىء
نذكره استثناء آخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت
المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم
الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما ذكره الفاضل الشارح لان
ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه بموضع آخر ويستغنى فيه عنهما بنوع
من التاويل والى زيادة الواو فى قوله الا فى شىء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال
قوله بل فى الكيفية والكمية على الاستثناء المذكور اى ليس الامر كما ذهبوا اليه من
ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين فى كل شىء بل انما تتبعها فى الكيفية والكمية دون
الجهة وعلى الاستثناء المذكور فى الكيفية وهو انما فى الممكنات والوجوديات لا
تتبع الاخس فى السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية و
الكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودى بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به
لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل
ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه آ ما دام موصوفا ب لا دائما
حكمنا بان كل ما يوصف ب انما يوصف بـ آ وقتا ما لا دائما وهذا خلاف

وهو الدوام

84

الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحينئذ فان
نتيجتهما تكون ضرورية لا يتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان
ج يدوم ب فيدوم آ بالضرورة المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية
الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثالها ان يقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل
متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يقتضي دوام الاكبر بحسب
وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا
بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان
يكون الاكبر دائما ايضا للذات فان الدائم للدائم دائم لكن فرض لا دائما بحسب الذات
هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا
الوصف له لا يكون دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي
ان بعض ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف يكون له دائما وهذا مناقض للاول
فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف
ليس بقياس هو بوقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ
حين قال لان الكبرى تكون كاذبة يستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وقعت
قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض
لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صحح الشيخ في بعض كتبه هذا الوجه وما
ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما
باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا لو جعلنا
اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حين تصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير
لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير
يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن
فيه وعلى التقديرين فان هذا ليس بقياس لانه ليس بمنتج فلم لا يجب ان تكون الكبرى
اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل على

الصغرى

الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من
ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية
لانه لم يعتبر هاهنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون
النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودائمة اذا كانت دائمة
بحسب الوصف قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة
فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضعا آخر وهو ان تكون الكبرى وصفية
وصغرى وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى
المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل فلك متغير ما دام متحركا وكل
متغير جسم او قلنا كل انسان نايم وكل نايم ساكن ما دام نايما فان النتيجة فيهما
لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما ففي
المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة
للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها
يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على
جمعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان الشكل الثاني اعلم ان الحق
في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين
ولا عن خلط منهما ولا شك في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين
ولا عن ممكنتين كيف كانتا بل انما الخلاف اولا في المطلقتين اذا اختلفتا فيه
في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير
ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما ذلك بعينه ولا قياس منهما
عندنا في هذا الشكل هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيفية والجهة لان الانسان
والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك
حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما
ولا يوجب ذلك سلب احدهما على الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة

قد يشترك في ان يحمل عليهما او يسلب عنهما جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان
بحيث لا يصح جمعهما على شيء حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور
ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط
في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف
قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين
الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا
شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك
لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض
الاكبر ولا نعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر
عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض
الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه و اذا
تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات و
الوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق
انه لا قياس في هذا الشكل منهما ولا من الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض
اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فيما بينه فلانه قد
لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما
بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من
جزئيات المعنى الواحد وجزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء
من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الآخر وقد
يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة الشيء الواحد
كالانسان قد يوجد شيء واحد كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب
المطلقين فيقال الانسان ساكن لا الانسان ليس بساكن والثاني المحمول احدهما

على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب
والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن
الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد
فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس ساكن او جزئيات شيئين محمول
احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من
ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد
يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك بان
يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما
ساكن لا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا
يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف من المطلقات
والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد
والشيئين المحمول احدهما على الآخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر
لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذين يحتجون
به في الاستنتاج من المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره
لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس وبما لا ينعكس
في السلب والخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يصح القائلون بان
الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة
بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس و
تارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم يصدق لا شيء من
ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب
وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات
لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما
ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة

اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس ولها نقيض من بابها وقد علمت ان القضايا المطلقه
السالبة كذلك فهنا ان كان تأليف من مطلقتين او من ضروريتين او مطلقه
عامة وضرورية فالشرط ان تختلف القضيتان فى الكيفية وتكون الكبرى كلية فيكون
القياس فى هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة بحيث
تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهى العرفية العامة والوجودية
والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي
بالضرورى وفى هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيفية وكلية الكبرى واعلم
ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضرورى والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة
مطلقة فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم
فى الجهة للسالبة هذا حكم بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون الانتاج فى
هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة فى الشكل الاول
كبرى وتكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون هاهنا تابعة للسالبة
وسيبين الشيخ ان نتيجة التأليف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء
كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب
ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فتصير لا شيء من ب ا ونضيفها الى
الصغرى فيكون الضرب الثانى من الشكل الاول ويكون العبرة فى الجهة للكبرى والثانى
منها مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانك تعكس الصغرى
فينتج فلا شيء من ا ج ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا فى الجهة فان كانت
مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق الثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء
من ا ب فليس بعض ج ا بيانه بما عرفت والرابع منها قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب
ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا
خلف وله بيان آخر غير الخلف وليكن د البعض الذى هو من ج ليس ب فيكون
لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن هاهنا يعلم

ان

ان العبرة للسالبة فى الجهة وليس يمكن فى هذا الضرب ان يتبين بالعكس لان الصغرى
سالبة جزئية لا ينعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس
فانه لا قياس عن جزئيتين اعتبار الشرطين المذكورين اعنى اختلاف الكيف وكلية
الكبرى يقتضى ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لان الكبرى
الموجبة لا يقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا يقترن الا بموجبتين
كلية وجزئية وهى غير بينة وتنتج سالبة قال الشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى
ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة فى الجهة للكبرى يعنى بحسب الاغلب فان الحال
فيه ما مر وبين الضرب الثانى بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
لينتجا عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون
العبرة للسالبة ايضا فى الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فما ينعكس
اليه المطلق من المطلق اى ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية
عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها
وهى العرفية العامة مقيدة باللادوام فى الكل كما سنذكره وبين الضرب الثالث بما بين
به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية
تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين ففزع فى بيانه الى الخلف والافتراض اما
الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى او ما يمتنع
ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن جميع الضروب
بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذى ليس ب وسماه د فحصل
له قضيتان احدهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها كون
جهة صغرى القياس لانها هى فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم
وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل
الاسم لا يؤثر فى المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب
الثانى من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة فى الجهة ويحصل من اقتران القضية

تلك الجهة مع

التأدية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته نعيّنها
وذلك لان هذا التأليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتأليف قياسي على
الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد
انما اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين
الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما بل اراد ان يعلم بهذا القياس
والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية تحصل من جميع هذا ان العكس الناتج
كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط
ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردنا في منع انعقاد
القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط
لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومخلوطة
وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا اختلاطها بالمطلقات
والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات
الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من
المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان
من الجنس الذي نستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت
الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا
او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض
فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة
المطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو
اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانتج
ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية
عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة
مثاله كل ج ب بأحد الامكانين ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام فلا شيء

وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء
من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان
لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق
المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وانما
يلزم ذلك بحسب ما ذكره الشيخ في الشكل الاول وبصح ذلك اذا كانت المطلقة
ضرورية سالبة ولا يصح اذا كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه آخر وهي
ان يجعل بعض ج ا بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى لينتج من الشكل
الثالث بعض ب ا بالضرورة كما سيجيء وينعكس الى بعض ا ب في بعض الاوقات كونه
او هو لا يصدق مع الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم
يحتج الى الافتراض في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذب لانه ينافي الكبرى
كما ذكره في الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به
اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا
فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا
بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى
الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة
موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان لم تكن
سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياس لا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا
معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم
يكن ذلك التأليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين
لم تكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء
من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان
الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق
وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى

في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ح بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة
وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقادير
غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان الاقتران نقيض النتيجة وهو بعض
ح اب بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك
حكم الشيخ بانها لا تكون قياسية وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى الممكنة
الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه
اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل
الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبة الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت
الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية
سالبة فتكون النتيجة محتملة للطرفين ومما يبين فساد قوله بعد ما مر انا نقول
ولا واحد من الكتاب بنايم لا دايما بل ما دام كاتبا وكل فرس نايم بالامكان
ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ فلم
يذكره فقد قيل هو ان تكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه
وكان احديهما الحكم فيها في وقت من اوقات كون الشيء ح فيكون فيه ح
لا بحسب الذات بل بحسب الوصف والا يكون والاخرى في كون ما هو ح دايما ما دام
ح موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى
دايمة بحسبه اى يكون احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية
وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم تكن محتملة
له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الصغرى
ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتاب
جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم
الجالس قد لا يحرك يده في اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته
فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين

فلا ينتج

فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع بعض اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف
الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا اخر او قد يخلو عما يلزم وصفا اخر فانه قد يخلو
عن ذلك الوصف الاخر ضرورة اما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الاخر
او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لامتناع استلزامه الوصف الاخر مع جواز
انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب
اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات و
الممكنات فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا الباب
مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين
احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان
ولا شيء من النايم بمتحرك ما دام نايما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنايم بالامكان
لان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه
عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان و
كل نايم ساكن ما دام نايما لان الصغرى يقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم
منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط
بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء
من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنايم ما دام
كاتبا وكل انسان نايم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك
لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر انما
هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط
الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن
ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب
الوصف اما دايما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق
حتى يكون الحكم دايما بحسب الوصف غير ضروري ولا يلزم من ذلك تباين اصلا

والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان
الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت
المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف
او لم يتيسر شيء من ذلك وهذا ما لم يذكره الشيخ وافي قوله ايضا اذا كانت الكبرى وجودية
عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة
الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى لما مر في الشكل الاول فاذن يصدق
نقيضها معا ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج آ دائما مع قولنا كل آ
او لا شيء من ا ب ما دام آ دائما من الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو
قولنا لا شيء من ج آ مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم قوله ويجب ان يقيس على
هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية
والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة
اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يتبين
بالخلف دون العكس قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك
انه اذا كان التاليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري
والكبرى كلية ثم القياس سواء كانا موجبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا
اختلفا والكبرى كلية فتعلم مما علمت واما اذا اتفقا فانت تعلم انه اذا كان
ج بحيث انما يصدق على كله بايجاب غير ضروري فكان ت على كل ما هو ج
غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان آ بخلافه عند ما كان كل ما هو
آ فان ت ضروري عليه فان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة آ لا
تدخل احديهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف تفاق في
الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وتعلم ان النتيجة دائما تكون ضرورية السلب
وهذا مما غفلوا عنه معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري فاد التباين
الذاتي بين حدي المطلوب وانتج الضروري السالب وان اتفقتا المقدمتان في

او سالبتين معا

وكذلك البعض من ترك الخلط الكلية في ذلك اذا كانت الصغرى جزئية

الكيف

الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فلبيانات المذكورة واما على
تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على
كله بايجاب غير ضروري وسلب غير ضروري حتى يكون الحكم ت على كل ج لا
بالضرورة او على المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان آ الاكبر بخلافه
اي يكون الحكم ت على كل آ بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا
للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى تكون لا شيء
من ج آ او ليس بعض ج آ بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان
ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك
متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس وليس بعض الحيوانات
ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من
الناس وليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب
المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم
ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه الشكل الثالث
الشرط في كونه قرائن هذا الشكل منتجة ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها كما
علمت وفيهما كلي ايهما كان وانت تعلم ان قرائنه حينئذ تكون ستة لكن الستة
تشترك في ان نتائجها انما تجب جزئية لا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه
ناطقا بان نعكس الصغرى لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى
موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك
لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم الطرف الذي لا
في الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا
للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا تعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلازمه
كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصاهل تارة والحجر اخرى

ين

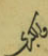
والشرط الثاني ان تكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط
فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما اذا كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف
المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه
فرس ولا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان
الا في ست قرائن من الست عشر الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية
تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها
فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل
ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق
ولا مباينة كالفرس الا للبعض الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا
الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ويلزم ان يكون بعضها ظاهرا بان يعكس
الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا قوله فاجعل هذا
لك معيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينتفع بعكس
الصغرى لانها اذا عكست جاءت جزئية فاذا قرنت بها الاخرى كان الاقتران
من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اي اجعل عكس
الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الشكل الاول
بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما
كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول
لو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله
في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى
لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعل
صغرى حتى يرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض
ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث
من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة

المنحفظ

المنحفظ وهي التي تتعين منها في الشكل الاول على قياس ما اوردناه انما هي الكبرى اما
فيما تبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما تبين بعكس الكبرى فتبين ذلك بالافتراض
بان يفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل د ب و
كل ب ج فكل د ج ويقرن اليه كل د ا ينتج فبعض ج ا والجهة ما توجبه في قولنا كل د ا
الذي هو جهة بعض ب ا جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى
والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من
ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى ممكنة خاصة لكانت
النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة
وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى
موجهة بتلك الجهة والجهة الباقية هي المنحفظة لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار
في الجهة المنحفظة وهي الجهات التي تتعين في الشكل الاول بان تكون تابعة للكبرى
فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى اما فيما
تبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما تبين نفسه لانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان
جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فتبين
ذلك بالافتراض ايضا انما تبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون
مما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان يعين
البعض من ب الذي هو ا بالفرض وتسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب
والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى
بعينها وجهتها تلك الجهة لانها صارت كلية ثم يضيف الاولى الى صغرى القياس
فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة القياس بعينها ثم تضيف
هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من هذا الشكل وينتج
تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى
تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم ينعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة

الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت
خطأهم الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين
موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس للاخس والرد الى الشكل الاول ثم
ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة
وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة
لا يكون فى الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما فى هذا الضرب الذى تكلم
فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان
الجهة فى الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم فى هذا الموضع بان هذا
البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه فى لد
وقد بقى ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا
تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا ينتج قياس بل انما تبين بطريق الخلف او
طريق الافتراض اما طريق الخلف بان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ح آ فكل
ح آ وكان كل ح فكل ب آ وكان ليس كل ب آ هذا خلف واما طريق الافتراض
فان نقول ليكن البعض الذى هو ب وليس آ هو د فيكون لا شئ من د آ ثم تتم
انت من نفسك واعتبر فى الجهات ما توجبه الكبرى ايضا قد تبين خمسة ضروب
من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقى ضرب واحد وهو الذى
صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى
تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس فلا ينبغى ان
يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر
الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض
الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذى ذكر بعضه واحاله باقيه على ما مضى
اعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فتكون قرائنه ستة آ من كليتين موجبتين
ب من موجبتين والصغرى جزئية ح من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين

والسلب مع
ولا تلتبس تساوى حكم الايجاب



والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى
وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة لما فرغ من بيان احكام الشكل عد
ضروبه والترتيب الذى ذكره بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور
ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثانى الضروب ما جعله الشيخ رابعها
وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا فى حكمين احدهما ان
الصغرى الضرورية لانا نقول الكبرى العرفية الوجودية هاهنا فانا نقول كل كاتب
بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثانى ان العرفيتين
لا ينتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ومباشر القلم ما
دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظان بل فى بعض اوقات
يقظته قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات فى الاشكال
الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف لها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع
لانه ليس بمذكور فى الكتاب والاستقصاء التام فى هذه المباحث يستدعى كلاما
ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر والله الموفق

النهج الثامن فى القياسات الشرطية وفى توابع القياس

اشارة الى الاقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه و
نخلى عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك فى كتاب الشفاء عن
سائر الاقترانات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما
معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر
فى هذا الكلام على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلف من المنفصلات
ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلف من
المتصلات فنقول قبل الشروع فى ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما
اتفاقية والزومية اما فى نفس الامر بحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع
فالاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثانى كقولنا ان كان كلا

ثمان

فردًا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي
حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب
الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبارها في اللزوم والاتفاق
فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق يتناقض ذاتا لخالفت
فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة
تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من
الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية
الايجابية تصدق مع المصاحبتين اللادائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية
الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائمة و
اللادائمة وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فتناقضها الاحتمالية
المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم هاهنا يشبه
الضرورة في الحمليات فالاحتمال يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا
لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فيناقضها اما
اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي
سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة
الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه
في حال امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية
السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة لانا نقول ليس
البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة
اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا
لم يشترط ذلك فيه ويقاس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس
جزئية والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ويكون
العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا

نقول

نقول قد لا يكون اذا كان زيد متحركا فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا
كان زيد كاتبا فهو متحرك اليد واما المنفصلات فقد يتناقض بشرط الاختلاف
في الكيف والكم وارتفاع عنادها في تناقضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها
لان اجزاءها ربما تكون اكثر من اثنين وربما لا يتمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه
وهو بيان ما اشار الشيخ اليه في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر
المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات و
نرجع الى الشرح قوله ونقول ان المتصلات قد يتالف منها اشكال ثلثة كاشكال
الحمليات تشترك في تال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او
محمول ويفترق بمحمول او موضوع وللاحكام تلك الاحكام مثال الشكل الاول كلما
كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز مثال الشكل الثاني كلما كان ا ب فج د وليس
البتة اذا كان ه ز فج د ينتج فليس البتة اذا كان ا ب فه ز ويتبين اما بالخلف او
بالعكس على ما تقدم ويتبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان يعين الحال التي
يكون فيها ا ب وليس ج د ولكن ه ز عند ما يكون ح ط فيحصل منه قضيتان احديهما
ليس البتة اذا كان ح ط فج د والثانية قد يكون اذا كان ا ب فح ط ويؤلف
القياسان المذكوران منها على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د
فا ب وكلما كان ج د فه ز فقد يكون اذا كان ا ب فه ز والبيان بالعكس و
الخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات لما يقع في التاليف لانها
لا تفيد في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الانواع
الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا
فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج
فانها لا تفيد سوى الالزام او التبكيت واعترض على القول بانتاج هذا الصنف
بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في هذا
المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من

وتفترق بتال او مقدم مو

ميات

من المتصلات قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد
وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل هذا
التاليف ان لم تكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا
من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد يقع صغرى وقد يقع كبرى والاول ان
كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة
كلية غير مانعة الجمع فقط كلية الاجزاء ويكون المنتج اربع ضروب مثال الاول
كل ا ب ودايما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزا كليتها وهي
دايما اما ج واما د ومثال الثاني كل ا ب ولا شيء من ب اما ج واما د ينتج
منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها وعليها يقاس الضربان الباقيان وان
كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة اجزاؤها كلية
مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة سالبة الاجزا كقولنا في الضرب الاول
كل ج ب ودايما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدايما اما لا شيء من ج ا
واما لا شيء من ج د والضرب الثاني لا شيء من ج ب ودايما اما كل ا ب واما
كل د ب فدايما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس وان كان
على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله كل ا ب ودايما كل ا اما ج واما د
ينتج فبعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها
عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان
كانت وكانت اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين الاولين
حملية ويكون التاليف في نوع التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال
الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د
فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا من ج د
فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب
الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من ا د

والشكل

والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم تكن الحمليات مشتركة في
المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دايما اما ب واما ج وكل ب د وكل
ج ه فدايما اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط
قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع
ان تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون
النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي
كان مقترنا بالحملية مثاله انه ان كان ا ب فج د وكل د ه يلزم منها انه ان كان
ا ب فكل ج ه وعليك ان تعد ساير الاقسام مما علمته الحملية في هذه الاقترانات
اما ان يقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين يشارك المتصلة اما في مقدمها او
تاليها فهذه اقترانات اربع اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ
وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج
متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض
مفردا بالحملية مثاله الضرب الاول من الشكل الاول ان كان ا ب فكل ج د وكل
د ه فان كان ا ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان ا ب
فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان ا ب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس وانما
اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف يحلل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني
ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب
وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيدة
عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين تشارك احديهما تالي
الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسية هذا القياس وانما
يتم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات التاليفات المذكورة
قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من ساير
القضايا فقد يقترن بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك

الثقيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين
احديهما وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين
وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما
كان ه ز فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما
مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات
الذي ينبغي به الاقترانات المتصلة انما يحتاج اليه **اشارة**
الى قياس المساواة انه ربما عوق عن احكام المقدمات اشياء يسقط ومنها
القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج
مساو لا فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل في القياس
عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه هذا
قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المشابهة والمماثلة وغيرهما وكقولنا الانسان
من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في
الشيء على الشيء وما يجري مجراها وهو عسر الانحلال الى الحدود التي
في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا
في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في
بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في
امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة فان
ان قولنا ا مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو
لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه في النهج
السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه
فان جعلنا وضعهما في القضية كاسمين مترادفين لان قولنا ا مساو لب و
قولنا ا مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة تضيف الى الثانية التي هي في
قوة الاولى قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج فينتج ان ا مساو لج ويكون

والشيء صد

هذا

هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما
محمولا على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة والثانية
من قولنا ا مساو لب والمساوي لب مساو لمساوي لج لان ب هو مساو لج
فا مساو لمساوي لج ثم يضيف اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي
لج مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين
فاذن كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير
الثاني صغرى القياس الاول نفسها وقولنا وب مساو لج ليس بجزء القياس بل
هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس و
بالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو وهو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ
قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه
اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع
القياس **اشارة** الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت
الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة
بعينها ولا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي
شرطية فيكون احد مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على
وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون
هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء مكررة تارة حال كونها
جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات
لان الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية
واستثناء قوله القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما
عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان يقول ان كانت الشمس طالعة
فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج
نقيض المقدم مثل ان يقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة

ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي يقع في الاستثنائية لا يكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي ينتج باستثناء عين المقدم عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي الاستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة قوله اي يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى يستوفي الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان ترتفع الاجزاء معا وقد يسمى هذا الغير التامة الانفصال او العناد فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض التالي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر المنفصلة الحقيقية ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لانها مانعة الجمع وبنقيض

باستثناء

الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي يكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء اذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة سالبة من الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا ينتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة

اشارة الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والآخر استثنائي مثاله ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او بينت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها وقولك ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين القياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمالا مجردا اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه رأي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية يشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازع فيها يقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور فهي مناقضة

حكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول ويستثنى
فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو
فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى
مقدمتين مسلمتين احديهما ما جعلت كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق
عليه فقياس الخلف يتألف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ
الكتاب ظاهر والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب
والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله
في النتيجة الاخيرة ليس ليس في قولنا ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق
اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل
ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان
راى بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد
هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني
والاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها واما ثانيا فلان الاقترانات الشرطية لم تكن
مذكورة في كتابه فكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين
محمد بن الحسين المرقي المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس
هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان تاليها
لمقدمها الى حملية مسلمة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المسلمة
هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان كل
ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة منتجا لهذا التالي
ثم يستثنى نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب فهذا وجه
تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم
لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تأليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب
لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب آ لا دائما ما دام

ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب د ايجابا لكنه مما يناقضه
المقدمة المذكورة بالفرض فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الردي والمحال
ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه يأتي المطلوب من
خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر وهو يقابل
المستقيم فالمستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا توجهه ويتألف مما يناسب المطلوب
ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون
موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى اثبات نقيضه و
يشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو
سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ما ينتقل الى نقيضه وعكس
القياس يشبه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل
مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل
فيه الا التناقض بالمقابلة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع
في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد
لا يفيد تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعينه
وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى
الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على
انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في
اثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك
التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من
المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله
واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث
آخر يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن
ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتركيبه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها

فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في
بيان نتايج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخرين ويكون باضافة نقيض
النتيجة المطلوب نتاجها الى احد المقدمتين ولكن هي المشتملة على هيئة احد الشكلين
الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى وليكن هي المتفق عليها فاذن النتيجة
محالة وتبين ذلك ان الانتاج ليس للمقدمة المشتملة ولا للتاليف المنتج بالذات
فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما رد
الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني
القضية المتفق عليها الى القضية المسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال
مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصلت من اضافة
نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب
الاول من الشكل الاول فنقيض المحال ليس كل ج د واذا اضيف الى المقدمة
المسلمة وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس
كل ج ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي طرف
المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال ما ينعقد بين التالي الذي
في اول القياسين الذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة قوله ولسنا
نحتاج اليه الآن اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداده الى المستقيم
اليه واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة
قياس تكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث
فاذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس تكون احدى مقدمتيه
موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من
الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان
الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس
الخلف يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض النتيجة

المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة
الشكل الثاني ووقع نقيض النتيجة في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول
والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان
الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة
الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى
ويتبين ذلك بالاعتبار

النهج التاسع

فيه بيان قليل للعلوم البرهانية

اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها
للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان
كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها او ممكنة يستنتج
منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريريات كانت واجبة او
ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة
وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة مؤلفة من المقدمات
من حيث لها هيئة وتاليف يتقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل وفي الصدق
فلا مانع من ذلك ويوجد الوزن ولا تلتفت الى ما يقال من ان البرهانية
واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية ولا اقل فيها ولا نادرة
والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق
واما السوفسطائية فانها هي التي يستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة
المجربة على سبيل التغليط فان كان للتشبيه بالواجبات ونحوها استعمالها يسمى
صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبا مماريا
والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم **لما فرغ** من بيان اللواحق
الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم
بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا او تاثيرا او غيرهما

التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم و
الجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر فيه وما يعتبر فيه ذلك اما ان يكون
حقا او لا يكون والمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم
غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير
حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب
وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير
الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية
فهي التي تتألف من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا
سواء كانت في نفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها
ضرورية في نفسها فان كانت ضرورية في نفسها كانت نتايجها ضرورية
بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في نفسها كانت نتايجها ممكنة في
نفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة
وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي التي تتألف من المشهورات
ومن صنف واحد من التقريرات وهي المسلمة بين المخاطبين والجدلي اما مجيب
يحفظ رايا ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض
يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف اقيسته من قياس من
المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يولفها مما
يتسلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور ولما كان مواد الجدل مسلمات
ومشهورات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او
استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين
جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في
موادها واما القياسات الخطابية فهي التي تتألف من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او

باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة ولما كانت موادها هي ما يصدق بها بحسب
الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او
استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني
بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما
القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء
كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء كانت صادقة في نفسها او لم تكن وهي التي
لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى
ان مجرد الصدق بل يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه
محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون
على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا
الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطيات
فهي ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا
قصور المميز لما تمت للمغالطة صناعة ولذلك خرجها الشيخ وبعض المحصلين من
المنطقيين بقسان احال هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والا مكان
واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتألف من الواجبات
والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها
الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات
ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي تدعى انها اكثرية
او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل
مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة
مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار
الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورده
عليهم بان ذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها

واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تحبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب فيها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخيلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد مما يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر عليهما دون الباقية **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد تكون عن ضرورية الحكم فقد تكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها ذلك وكل جنس بحصته مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا. ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية لما ستذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بها على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا بالثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ يكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية ايضا اذا كان المطلوب وجود الحكم او عدمه وهي الوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار للحيوان او

عن امكان الحكم وقد تكون صح

من الضروري صح

اقلية

اقلية كما لا يصح الدائمة للانسان اي في الوجود الاكثري لعدم فيهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فهما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذا المتساوي قد يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنها فالمطالب للمبرهن بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب بحصته مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انا حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتألف منها على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم لكونه ناطقا لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الجنس

فان الجنس صح

لا يعطي الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يعطي الحكم به يقينا الا اذا استند الى
علة الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك
انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه
النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في
الصغرى على كل انسان بالفعل ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى
باعتبارها مما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة لكونه ضاحكا في بعض
الاوقات فكانت حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة
ما هي غير ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية
فلا تضر لان النتيجة يتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات
في المطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات
والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فقال
ولا تلتفت الى من يقول انه لا يستعمل البرهان الا الضروريات او الممكنات الاكثرية
دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في
كل باب ما يليق به اقول انما قال ذلك لان من محصلي الاولين على وجه غفل عنه
المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات
وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يريدوا به غير هذا واراد ان
صدق مقدمات البرهان في ضروريتها او امكانها واطلاقها صدق ضروري
ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني
وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك
ان البرهان لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب
العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها وكونهم
مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل
الا الضروريات او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن

يطلب

يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به
الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة التي لا تزول
وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ
اول كلام محصلي الاولين من المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد
معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ح
نتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان البرهن يستنتج الضروري من مثله
وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك وثانيهما
ان يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي
الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم قوله واذا قيل في كتب البرهان ان الضروري فيراد به
ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما تكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا
بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات
الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتي في المقدمات قد ذكر ان شرائط
مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع ليكون عللا
لها وثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل اي تكون اعرف منها ليكون عللا للتصديق
بها وثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها وذلك ان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها
باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي
فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان تكون ضرورية اما بحسب
الذات واما بحسب الوصف اي تكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول
على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال نوعية
ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال
نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء
ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا
ولا يزول اذا صار ابيض والضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال

الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعاً والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشتمل
الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي هاهنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص
وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول
بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون حملا اوليا ولا بحسب امر اخص
من الموضوع كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على
بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان
بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة
وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسنذكر مع الشرط
الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين
وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات
مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني
على بعض الوجوه قوله واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة قد
عرفت ذلك وعرفت خطاء من يخالف فيه وانما تطلب الذاتيات بالمعنى الاخر وقد
ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل
ما هو ذاتي مقوم له ويتبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن
لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين
فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه
واقعا في جواب ما هو لتتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية
هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا
احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول
على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان حمل ذاتي للانسان عليه اجيب عن
الاول بان النفس لما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها
شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم

ليس

ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي
لم يحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك في الصورة وما يجري مجراها
وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته
له وانما تلوح العلية عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلق
لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا
بل انما يكونان على احد الماخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول

في مبادي العلوم

وفي بعض النسخ **اشارة** الى الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم
لكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او احوالها وتلك
الاحوال هي الاعراض الذاتية ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة
موضوع العلم هو ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه والشيء الواحد قد يكون موضوعا
لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض
اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة
لعلمها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان تكون متناسبة
ووجه التناسب ان تتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات
الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرض
كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما يشاكلها اذا جعلت
جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي
هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات
جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما
زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال العدد فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي
الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اولي او مركب وانما
يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في
النهج الاول فمحمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هي المطالب

فيه قوله ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها يؤلف
قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلّمة على سبيل حسن الظن
بالمعلم يصدّر في العلوم واما مسلّمة في الوقت الى ان يتبين وفي نفس المتعلم تشكك
فيها واما الحدود فمثل الحدود التي تورد للموضوع للصناعة واجزائه وجزئياته
ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضاً تصدّر في العلوم وقد يجمع
المسلّمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع تسمى اوضاعاً لكن
المسلّمات منها تخص باسم الاصل الموضوع والمسلّمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات
واذا كان لعلم ما اصل موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الاوّليات
فبقبولها غني تعديدها استغناء لكنها ربما خصّصت بالصناعة وصدّرت
في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم آخر المبادي
هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات
هي حدود اشياء يستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم
هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من
شأنه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من
اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما
بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده
متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما
يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول
حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صدّر بها كانت حدوداً بحسب
الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيات واما
التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم وينقسم الى بيّنة
يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بيّنة
يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شأنها ان يبيّن في علم آخر وهي مبادي للقياس

الى العلم المبتنى عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها
مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولاً موضوعة وان كان
مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة
اصلاً موضوعاً عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها
معاً اوضاعاً وهي قد توضع في فواتح العلوم كما في الهندسة وقد تخلط بمسائلها
كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت
مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ
ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدّر بها دون المصادرات لانه
خصّصها بذلك والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فغني
تعديدها استغناء لظهورها وهي تنقسم الى عام تستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء
الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غيرها والمورد من ذلك في
فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون
بالجزئين جميعاً كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخصص
الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك
والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان
تعدّ في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار
واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير وتصير المحمول ايضاً
متخصصاً بتخصصه فان المساواة المقدارية غير المساواة العددية فهذه
هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والفاضل
الشارح قال التصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعاً
ومنها مسلّمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدّر في العلم وهي التي تسمى مصادرات
ومنها مسلّمة في الوقت الى ان يتبين في موضع آخر في نفس المتعلم فيه شك ثم ان

تلك القضايا ان كانت اعمّ من موضوع الصناعة وجب تخصيصها بها وان كانت
غير بيّنة بذاتها وجب بيانها فى علم آخر اقول فى هذا الكلام خبط كثير فان واجبة
القبول لا تسمّى اوضاعاً والمسلّمة على سبيل حسن الظنّ لا تسمّى مصادرةً وجميع
هذه القضايا لا تختصّ بالواجب قبولها وذلك عند التصديق بها لاغير واما
ان لم يصدّق بها فانها اشدّ وضوحها تستعمل فى كثير من المواضع على عمومها من
غير تخصيص ولا ادرى كيف وقع هذا منه فلعلّه من الناسخين والله اعلم

فى نقل البراهين وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعمّ من
موضوع علم آخر اما على سبيل التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعمّ جنساً
للآخر واما ان يكون الموضوع فى احدهما مأخوذاً مطلقاً وفى الآخر مقيداً بحالة
خاصة فان العادة جرت بان يسمّى الاخصّ موضوعاً تحت الاعمّ مثال الاول
علم المجسّمات تحت علم الهندسة ومثال الثانى علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر
وقد يجتمع الوجهان فى واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت
علم الهندسة وربما كان موضوع علم مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث
اعراض خاصية لموضوع ذلك العلم فيكون موضوعاً ايضاً تحته مثل الموسيقى تحت
علم الحساب العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان
يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على
وجه التحقيق او لا يكون والذى على وجه التحقيق هو الذى يكون العموم والخصوص
بامر ذاتى وهو ان يكون العام جنساً للخاص كالمقدار والجسم التعليمى اللذين
احدهما موضوع الهندسة والثانى موضوع المجسّمات والعلم الخاص الذى
يكون لهذه الصفة يكون لهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذى ليس على
وجه التحقيق هو الذى يكون العموم والخصوص بامر عرضى وينقسم الى ما يكون
الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشئ فى العام مطلقاً وفى الخاص
مقيداً بحالة خاصة كالاكر مقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما

يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود
والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثانى موضوع الهندسة
والعلم الخاص الذى يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون
جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اى الذى بحسب التحقيق والذى ليس بحسبه فى واحد
فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص
باحد الوجهين وهى مثل علم المناظر فانّ موضوعه تحت موضوع علم الهندسة
بالوجهين وذلك لانّ موضوعه الخطوط المفروضة فى سطح مخروط النور المتصل
بالبصر والخطوط المفروضة فى سطح مخروط ما هى نوع من المقادير ولذلك يكون
العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهى مطلقة اعمّ منها مقيدة بالنور
المتصل بالبصر والعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون
جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثانى تحته ما هو داخل بالمعنى الاول تحت
الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم
الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذى بمعنيين وعلى الذى بمعنى واحد واما
اذا لم تكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئاً واحداً
او يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة
للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعى ولذلك قد يتفق
اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض
مستديرة وهى فى وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئاً واحداً
بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك فى البعض او لا يكون
فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان موضوعيهما اشتراكا فى البحث عن
عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما
اتحاد فى الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معاً تحت ثالث فيكون
العلمان متساويين فى الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا

ض

ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تختص بالاخر الا يوضع ان
وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا
تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى
هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من
العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسبة عددية
مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها
في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث بحث الحساب دون الطبيعي واما ان
لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر الباحث عنهما فهما علمان متباينان
مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت اخر انما
يكون على اربعة اوجه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل
الثاني ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا
وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون
البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ
قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة
في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق على انه
كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني في العلم السفلاني
يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي
الغير البينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم الكلي يتبين فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف
من هيولى وصورة والعلل اربع فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة
الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا تتجزى
مسئلة في الطبيعي ومبدا في الالهي لاثبات الهيولى على ما ذا اصل في موضوعها
ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما يبتنى
بها في الفوقاني لئلا يصير البيان دورا قوله وربما كان علم فوق علم وتحت علم

وننتهى الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه
الذاتية هو العلم المسمى فلسفة اولى العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي
الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينها يختلف على الوجوه
المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بالثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول و
الثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا
بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان
يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى
بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شي اعم من الموجود الذي هو موضوع
الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث
هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وتم هاهنا بحث وهو ان
هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم ينقل البراهين ولم يذكر فيه نقل
البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر
تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمها على هذه الى ما يدري ولم يذكر الوجه في
ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتها بما مر ولنقل البرهان معنيان
احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع يتبين في علم اخر فيكون البرهان الذي
يتبين به ذلك الاصل منقولا عن علمه الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم
والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون بنيئ من حقه ان
يكون في علم اخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل
المناظر والموسيقى فان من حق براهينهما ان تكون بعينها من علمي الهندسة
والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت
بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم يتغير احوالهما فلذلك
تقلب البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب.

دون الطبيعي واسم النقل لهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان استعمال الفصل
على المعنى الاول اكثر منه على الثاني **اشارة الى برهان لمّ وبرهان انّ** الحد الاوسط
ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض
كان البرهان برهان لمّ لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود
الحكم فهو مطلقا معطي السبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى
اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان انّ لانه دل على انية
الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان الاوسط في برهان انّ مع انه ليس بعلة
لنسبة حدى النتيجة وهو معلول لنسبة حدى النتيجة لكنه اعرف عندنا سمّي دليلا
مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن
الكسوف القمري موجود فاذن الارض متوسطة واعلم ان الاستثنا كالحد الاوسط
وقد بيّنا التوسط بالكسوف الذي هو معلول للتوسط والذي هو برهان لمّ ان
يكون الامر بالعكس فيتبين الكسوف الذي هو معلول للتوسط والذي هو برهان لمّ
ان يكون الامر بالعكس فيتبين الكسوف ببيان توسط الارض وانت يمكنك ان
تقيس قياسا حمليا من القبيلتين بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر محموما في
الحدان الآخران قشعريرة غاذرة ناخسة وحمى غب والمعلول منهما القشعريرة
الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو
المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف ثم لا يخلو
اما ان يكون مع ذلك ايضا علة لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان
فالبرهان هو المسمى برهان لمّ والا فهو البرهان المسمى برهان انّ فهو لا يخلو اما
ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فان كان يسمى دليلا
والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لمّ في الحدود ويختلفان في وضع
الاوسط والاكبر في النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لمّ لانه
يعطي السبب في الوجود وفي العقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية

لا يحصل

لا يحصل به الا كما ذكرناه فقدمناه اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان
انّ فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل
مستندا الى سبب في الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان فالواقع في البرهان
يكون سببا في العقل فقط ويكون البرهان به برهان انّ ومقدمات هذا البرهان
اقدم في العقل لانها اعرف عندنا وليست اقدم في الطبع وانما عرفا بلمّ وانّ لان
اللمية هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لمّ يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان
انّ لا يعطي علته في الوجود لكن يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما
استثنائي والآخر اقتراني حملي يمكن ان يتمثل بهما في برهان لمّ وفي الدليل باختلاف
الوضع اما الاستثنائي وهو المتمثل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر مشهور
واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة
الغاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف
فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج
العروق وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان
انّ غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق
على وجه يسميه العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف
من العبارة قوله واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او
معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفل
عنه بل يجب ان تعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر
في الاصغر فوجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة
الاول غير علة الثاني فالاوسط علة في برهان لمّ ومعلول في الدليل الثاني دون
الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح
الحال فيه ومما يزيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الا كبر
في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها

معلولة النار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف
مؤلف واما الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر
علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا
وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين
احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر
فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة اينما وجد كالصفراء المتعفنة
خارج العروق التي هي علة لحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد
واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان **اشارة الى المطالب**
من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب
به يطلب حد طرفي النقيض المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى فروع والاصول
هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي
الجزئية التي منها بد في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات
قد قيل انها ثلث وهي بالقوة ستة وهي مطلب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين
وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي
واثنان للتصديق وهما هل ولم فطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه
محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد
موجود في الدار قوله ومنها مطلب ما هو وهو قد يطلب به ماهية ذات الشيء
وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على
غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف
القول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وقد
يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني
هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم
لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا

فان

فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة و
التضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن
المفهوم دال عليه بالالتزام على التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من
تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
حلا للطالب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ
اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزء الطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي
يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ونعني بقولنا اذا لم يكن ما يدل عليه
الاسم المستعمل حلا تعيين هذا المطلب ليميزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل
مطلبي هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا مجملا دون الآخر
وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد
مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للطالب يعني المسئول عنه وانما قال
ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا او الحدود انما يكون بحسب الذوات
المحصلة كان للحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما
كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يمكن السؤال بهل البسيط
حينئذ فانه وحينئذ لا يكون السؤال بما قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب
فيه شرح الاسم اي كيف كان الحال فان المطلوب في السؤال بلفظة ما هذه
التي تتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه
هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي يستعمل على انه جزء الطلب مفهوما وذلك لانا
اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على انه جزء للطلب وذلك لان المطلب
هو مجموع اللفظين واحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزء الطلب في هذه الرواية
نصبا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن
ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا
اذا لم يكن الاسم المستعمل حدا بازاء المطلب مفهوما فانه مطابق لمراده مستغن

عن المحملات التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا اتضح الشئ وجود صار ذلك بعينه
حدًّا لذاته اوربما ان كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في جواب
من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية
كان حدًّا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا
الاول بعينه حدًّا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شئ ويطلب به تمييز الشئ
عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شئ وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب
ويطلب به تمييز الشئ عما عداه قد يجاب عن اي شئ بما يميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب
بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان
مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة
وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تمييز كل واحد
من مختلفات الحقايق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه قوله ومنها مطلب
لم الشئ وكانه يسأل عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب
هل فقط او يسأل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق
بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب
بعد هل بالمرتبة بالقوة او بالفعل مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما
يقال لم صار الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد
ها هنا نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها
بان يجعلوا اصولها اثنين مطلب للتصور ومطلب للتصديق ويطوى الباقية
فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الامهات
هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسأل عما هو الحد
الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل بالمرتبة اما بالفعل كما
يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر
فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف

الشئ واين الشئ ومتى الشئ وهي مطالب جزئية ليست من الامهات بل نزل عن ان
تعد فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين و
المتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن مع انهما
ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب على ما جزئية بالقياس الى المطالب
المذكورة ولا تعم فائدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسأل عنه بكيف ولذلك يترك
عن ان يعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤل عنه
معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار
هل في الدار هل هو الآن قوله فان لم نفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقامها هذا
وكان مطلبا خارجا عما عد فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول تقوم مقامها
فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من
هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها **النهج العاشر في القياسات المغالطية**
ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى قياسا ليس قياسا
ليس قياس في صورته وهو ان لا يكون على صورة شكل منتج او يكون قياسا في
صورته لكن ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما ان لا يكون
قياسا بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته
واذا سلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي
فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب
تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق
بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من
هذا القبيل وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد
فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني واذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا
اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة
علة ومن المصادرة على المطلوب الاول فالغلط يقع اما بسبب يرجع اما الى اللفظ

القياس واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول
فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام
في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التاليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس
واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس
في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات
الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات
الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا
يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة
فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم
ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره
الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ من النتيجة ويشتغل بشرحه
والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب
لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة
للنتيجة واليه اشار بقوله ويكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب وقد
وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون
القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة لما كانت
على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان تكون مسلمة
واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا
في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من
الناطق من حيث هو ناطق بحيوان لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة
من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق
في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى
وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى



ليكونا صادقتين اختلت بصورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد
منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان
السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله قد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين
القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة
على المطلوب الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف لا من
جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان
حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على
المطلوب الاول تشتمل على حدين مترادفين ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين
خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها كما مر والثانية هي النتيجة بعينها فيكون
التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله
كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا
يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي بناء على النتيجة
والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة و
المصادرة على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما
ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتالف من النتيجة
اما من حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة
او من حدود تجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما
راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه
هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان
منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان
الخلل فيهما سوء التاليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما
وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف
القياسي ثلاثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته

ثم ما اشرنا اليه من احوال مادة انه قد يقع خطأ من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع
ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله هذا اى اما ان لا يكون
الغلط فى كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب فى المقدمات مقدمة
فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الالفاظ على بساطتها او تركيبها على ما قد
علمت ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد او بالعكس
فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا شك ان بين
الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ
بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل من يظن انه
اذا صح ان يقول كان امرؤ القيس كان شاعرا صح ان امرؤ القيس كان مفردا
وان امرؤ القيس الميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر وايضا اذا صح ان
الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج فانها فرد وربما كان الانتقال على
العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرؤ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق
وكيف يثبت انه شاعر جيد اى فى الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط
فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه يشركه من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ
لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف
ختمه بقوله هذا اى هذا قسم وبدأ بالقسم الثانى بقوله واما ان لا يكون الغلط
ملفظة اما هذه احدى التى فى اول الفصل فى قوله الغلط قد يقع اما بسبب فى القياس
وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب فى المقدمات افرادا او فى اجزائها
التى هى الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدأ
بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر فى ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون
لاشتراك فى جوهر اللفظ المفرد او فى هيئته اللاحقة به من خارج او فى التركيب
المحتمل لمعنيين او فى وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب
مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك فى اللفظ المفرد والمركب بقوله

معقدة م

او هيئة فى نفسه م

فانه

فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الالفاظ على بساطتها وعلى تركيبها على ما علمت
فى النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيى لفظه
كل حال التى الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها
مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك فى ان بين الكل وبين كل واحد من
الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك فى اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه
موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه فى النمط الخامس والفرق بين
الفرق ان الكل يشتمل الآحاد معا وكل واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل
البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره والثانى ان لا يبقى واحد غير
ماخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون
اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفى بعض النسخ كيف فرق كان صادقا
الى قوله وانما فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا
امرؤ القيس كان شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا وامرؤ القيس كان و
قولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول فى الاول هو قولنا كان شاعرا
على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد من لفظى كان وشاعرا
عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظه كان فيها ناقصة وهى
جزء المحمول قضية دالة على انه فى الزمان الماضى شاعرا ولا يصح الثانى
لان افراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهى المحمول نفسه فكانه قيل
حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت
رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا فرق
بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل
الشاعر على امرؤ القيس الذى ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا
فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثانى انا اذا قلنا الخمسة زوج وفرد و
صح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج والخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل

والمجمع م

حلو واصفر وصحّ فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر وانّما يغلط وربما كان الاتّصال
على العكس من هذا الى القسم السادس وتمثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرأ
القيس شاعر جيّد وصحّ على تقدير كونهما وصفين متباينين صحّ ايضا على
تقدير كونهما معاً وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه
ايضا بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره
في الاغلاط المعنوية فان الجيّد المطلق اذا حمل بذلك الجيّد في الشاعرية فقد
اغفل ما يتبع المحمول لحمل الموجود المطلق بذلك بالقوة في مثالنا المذكور لكنه ههنا
يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انّما حدث من قولنا هو شاعر جيّد
ليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي يتقدمه قوله وجميع
مغالطات مناسبة اللفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة
الا اربعة وسنشير الى الثاني والثالث الباقيين منها قوله وقد يقع الغلط بسبب
المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك يريد القسم الثاني من الاغلاط
المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع
الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في جوهر
الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي
المفردات كما مرّ في صدر الكتاب فاذن هي انما يقع في التأليف والتأليف
يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهي
اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التأليف القياسي قد مرّ ذكرها اما
التي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يثبت
ههنا وهي ستة لانه لما كان التأليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان
يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان كذلك والغلط في

الاول

الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوما به و
المحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان
يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته
او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب
والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات
بما يستحق لان يكون جزءا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء
اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم
واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتألف منها قياس وهي المسمى بجمع المسائل في
مسألة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد
ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث
اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مرّ في
النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه و
الخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مرّ وبالرابطة والجهة
والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة
سوء اعتبار الحمل وانّما اوردهما الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان
الحصر على ما في سائر كتبه قوله فيجد اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ
مفردا او مركبا في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل
ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ
اللاحق واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب
الاول وتحريف القياس وهو الجزء بعينه لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدّها
ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى
بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مرّ وهو اخذ

وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر
قوله وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في ا
المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظيه وهى
التفت لفت المعنى وهجر ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معانى لا الفاظا
وراعاها بتوابعها لم يخل بها فيما يتكرر من المقدمتين او يتكرر في المقدمتين
والنتيجه وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التى عددناها ثم عرض
ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه معاودا ومراجعا فغلط فهو
اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له اسال الله تعالى العصمة
والتوفيق وله الحمد وحده وصلى الله على محمد المصطفى رسوله واله
الاكرمين اجمعين وسلم نحو المنطق بحمد الله ومنه ولله تعالى
الحمد وبحبله الاعتصام وعليه التكلان. يقال التفت لفت اى
نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة ووازن بين شرايط
الصحة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو
اهمال بعض شرايط الصحة واسباب الغلط بقوله ملحض هو انه
لاحظ المعنى وهجر ما يخيله اللفظ اى الالفاظ الذهنية وما ترسخ
من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد
المعنى عن الشوائب اللفظيه امن من الاغلاط اللفظية واذا
راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة
بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين
والنتيجه من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على
المطلوب واذا راعى شرايط القياس امن من الغلط بصورته
واذا عرف ان المقدمات من اى الاصناف المذكورة
في النهج السادس وراعى شرايطها امن من الغلط المتعلق

بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد
كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك
العلوم النظرية ولتعلمها
وبالله التوفيق واليه
انتهاء الطريق
م



بسم الله الرحمن الرحيم وبه التتميم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجويد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الجسمانية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بها مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بها نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترطت على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق طريق يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه مناهج مقصودة بذاتها كانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة

المسائل الاصلية التي يشتمل عليها هذا النمط اربع عشرة مسئلة

المسئلة الاولى في نفي الجزء الذي لا يتجزى

الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر تدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المفضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد هيهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حد المذكور بوجهين اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فلان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما

بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكانه الموجود
الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم
الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست
بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما
من شانه قبول الابعاد الثلثة فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم اما
ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير اما مفردا
ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه
بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فاذن
فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو
ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من
اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية
وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قاله
الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء وبين الشيخ
ان يثبته واما الجسم المؤلف فيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى قوله وهم واشارة
قال الفاضل الشارح يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل
وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الراي الباطل
بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه سمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في
اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع
والمحمول عن اللواحق والنظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل
ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة
قوله من الناس الى قوله ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية :

والجسم هو الطبيعة المذكورة والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها اي
مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل
الحيوان وسماها باسمها قوله ينضم عندها الى قوله عن التماس ذكر للاجزاء
احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها والثالث
انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب طرفيه
عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الراي واورد الاول منها تقريرا له
والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع الممكنة وهي
ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة
او بسهولة كالاشياء اللينة ولا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني
بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض لان الوهم ربما يقف مما لانه
لا يقدر على استحضار ما يقسم لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض
العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي و
العبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما او فرضا وفي
بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه
لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلق
ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر او
ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره اقول هذا ابتداء شروع في
النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس
لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه
اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا ينافي الحكم الثاني وهو تألف
الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني
ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه
ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي والثالث يقتضي

البخوية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانی ولا وهما ان لا يلاقی الطرفين او يلاقيهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الی ذكر القسم الثالث الذی يفيد النقض بقوله لفی كل واحد من الطرفين منه شيا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته علی الخصم ثم رجع بعد ذلك الی اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل علی القسمين المتروكين اعنی الاول والثانی فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقی من الاوسط شيا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر فترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثانی بقوله انه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سياتی ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الی اثبات القسم الثالث مع ان النقض قد تمت لانه لا يريد الاقتصار علی نقض الخصم بل يقصد ابطال هذا الرای فی نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز نجوذ فيه مداخلته للوسط حتی يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه **اقول** يريد بان حال القسم الثانی وهو القول بالمداخلة فنشرع اولا باتحاد المكانين او الحيزين **واعلم** ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوی وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذی لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاهر من المحوی فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان والحيز المذكورين معلوما غير محتاج الی بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش فی العبارة والمعنی ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ فی الوسط **قوله** فيلقی غير ما لقيه والقدر الذی لقيه دون اللقاء المتوهم للداخلة ⁂ ای

فيلقی الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذی لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقی فی الحالتين من الجانبين فانه يقتضی قسمة الوسط ويمكن ان يفهم من قوله فيلقی غير ما لقيه انه يلقی حال النفوذ فی الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذی لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للداخلة وذلك يقتضی قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح شرح علی هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعی لا برهانی واقول هذا التفسير يقتضی ان يكون للنفوذ الذی هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذی بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح علی رای نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة فی ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنی علی نفی الجزء ولا يصح علی رای مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقی بالحركة الواحدة عندهم شيا منقسما فلا يكون للنفوذ فی الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخری فاذن هذا الكلام علی التفسير الثانی لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا علی مصادرة علی المطلوب **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقی الوسط ملاقيا الاخر للطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فی الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شیء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل حتی فراغ وانقسم ما يلاقی ای المداخلة التامة تقتضی ان يكون الطرف الملاقی للوسط المداخل اياه بعينه ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز فی الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشیء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الی احدهما تكون بعينها اشارة الی الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلی هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط ای نافض لحكم الرابع المذكور للجزء

وتقسيم الاجسام ثالث منها

اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه مستلزم تجزئة الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين فلما ذكره ههنا محاكمات

فحصل الاول لحقيقة والثاني بما يغير الخلو فان امتناع ما الفا الجسم منها شامل القسمين منها الاول والثاني وتجزيتها ايضا شامل لقسمين منها الثاني والثالث

ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فاذا كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز التداخل يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا فتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاة او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الجسم منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وسيجيء حل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتي ان شاء الله تعالى **قوله** ونعم ما اشار ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول** يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وشيعته من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا وظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فالجسم يشتمل على اشياء

لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع الاجزاء قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهية ان نكبوا القول بالطفرة ولما الزمهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناهية في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا على ما هو المشهور **قوله** ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مواخذة لفظية والغاية اذا المقصود واضح **قوله** فاذا كان كل متناه يوخذ منها مولفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار والحجم العدد تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك

هذا شيء على ما صرح من ان الكثرة والقلة المتضايفين من الكم المنفصل فلم يتحقق في الواحد والا لكان الاثنان كثيرا بالقياس الى الواحد لان الواحد نصف الاثنين والاثنين ضعفه والنصف قليل بالنسبة الى الضعف

فلا ارتياب في ان المراد من الكثرة الكثرة التي تتالف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي موجودا فيها وانما قال متناهية او غير متناهية لانه سيعقب حجتان اجزاء متناهية وهي ثمانية اجزاء

لان الجسم لا يزداد به ثم ذلك بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد زيادة العدد ايضا
ولم يقل بل العدد قاله الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد
وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفى التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء
اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها تكون فى الحيز الواحد منها وحينئذ
لا يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشئ من لوازمها اذ لا يختلف الجسم ولا بشئ
من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا
ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر على
التجويز واقول عدم الامتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان
النقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز فى الوضع
وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك
الاعتبارات والحق فى ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا
وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد
الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قوله**
وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق الحجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى
جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم هذا هو القسم الثانى من القسمين
المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق و
ذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض
الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون
جسما وقوله كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم وانما
قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون
له مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضم الى المتن
لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل
هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول

يستحيل صح

ليس لهذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى
الكثرة بل يعود الى الآحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتأليف بين الآحاد
انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان يفرض ولا تأليف الكثرة الحاصلة فى
جهة ثم يحتاج للتأليف فى الجهات الأخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر
الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل
من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من الغير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن
الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها
جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه
واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القايلين بان كل جسم يتألف
مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى انه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بل قصد
بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى اصلا **قوله** كان
نسبة حجمه الى الحجم الذى حاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر هذا
تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسم وفى
الجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة
حجمه الى الحجم الذى حاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم و
محمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة
والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال لكان
حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها فى الجهات جسم كان
نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة
شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من
الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام الا بعد ان صار جسما وذلك لان النسبة
لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا **قوله** لكن
ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد

بذلك صح

العن المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف محال **اقول** هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناه هي من جملة ما لا يتناهى اما ان يزيد من حجم الواحد او ليس بان يزيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المولف من عدد متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى **تنبيه** اليس اذا وجب ان لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم واما ان القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان تكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن

ان لا يكون فلاجرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركب الجسم من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يعتقد هذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد هاهنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل الى ان زعم انه يجب فلما ابطله اورد هاهنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية ينبغي ان تكون كلية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام وكذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه هاهنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل تقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل لا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله** بل هو في نفسه كما هو عند الحس ... الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع



المسألة الثانية ... في نفي الجزء الذي لا يتجزى

الفك بسبب ... اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع الفاصل لا تخرج عن الثلثة المذكورة فى الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون والثانى يكون اما فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم **تذنيب** اليس اذا لم يكن تاليف من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستقصى يرشد الى العقد الذى نورده **اقول** لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقى الاحتمالان الاخيران فاشار هنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب جمهور الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور فى الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم فى الكل وهذا باب اى مسئلة الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستقصى يرشد العقد الذى نورده اى فى هذا الكتاب و فى بعض النسخ العقد الذى اوردناه **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **اقول** قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى بها ينتهى الاجسام والخطوط التى بها ينتهى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال

المسألة الثالثة في اثبات الهيولى

الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول** المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التى تتناول الجسم والسطح والخط والثخن يطلق على حشو ما بين السطوح وللامر الذى يقابل به رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمى وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد هنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشىء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض له اجزاء تشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المسلمة للجسم التعليمى وقد يقال الجسم التعليمى عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصالا ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشىء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل اثنان بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغى ان يحمل على المعنى لئلا يكون المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمى والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع

هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القايلين
بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة
اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كامر وذلك
لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا
مثلا فهو امر عارض للجسم فيكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيا
هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في
الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه
ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني
اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت
ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم تعرف ان الجسمية شي مغاير لهذه الامور فانه ما لم
يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته وضع
شي له وهو مغاير لهذه الامور كونه شيا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير
جوهريته وهو فصله الذي تحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك ... الانفصال اعم من الانفكاك كما ذكره الفاضل الشارح جرته
بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك وانه هذا غير مستقيم لان الافلاك
قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك يتناول لها هذا البرهان
على ما يجي بانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من
الفلكيات وغيرها غير منفصل لكونه غير قابل للانفصال او لعدم اسباب الانفصال
الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر **قوله** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و
الانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين **اقول** يريد بالمتصل
بذاته هاهنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها واتصالها هي كونها
بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا

ومشكلا بساير الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول
الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو
الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته هاهنا
على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان
الحق ما ذكرناه ويتبينها لقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بذاته
لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال
والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرا عليه احدهما
فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هوينها الاتصالية
عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا
يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشي قابلا لعدمه ولو
قبل الاتصال لكان الشي قابلا لنفسه **قوله** فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشي بمعنى امكان وجوده ووجوده
متقابلان فالمغايرة بين الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود
الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما
سبق فهو شي غير الاتصال قابل للانفصال والاتصال وهو الهيولى فالمقبول هاهنا
هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم
لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل
بذاته الصورة الجسمية دون المقدار كما زعمه الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا
القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام
يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل
حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شي فهو غير ذلك الشي حتى ينتج فاذن قوة قبول الشي غير

وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال وانما
المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا ان الجسم المتصل قد يعرض له انفصال
ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير
صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية
لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال
تلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا
حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى واقول في
هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا
ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الانفصال عما من شانه ان يتصل على
ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر
مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في
الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال
قبل طريان وجوده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل
له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قوله**
وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره
وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو
ذو اتصال واحد بعينه ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين
فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما
فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا
ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنع فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي
في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول
لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا
فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال

على وجه يكون حاملا لكونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال
به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى
واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين
متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود
المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان
يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد
فلا يكون جسما بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف ما هو متصل بذاته اليه حتى يصير
جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق نسوا ان كون الجسم متصلا في ذاته امر ذاتي
مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد
الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف
على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل
الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا
الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا
لانعدام المادة الاولى وموجبا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك
لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف
بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى هي
ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان
حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي الحالة بالمحلية اولى من الجسمية وايضا
لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن
الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية فيها بالبديهة وهذه الحجة
غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا
بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير **وهم وتنبيه**

وجهٍ وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لم نعرفه نفيًا يلزم فيما يقبل الفك والفصل وليس كل جسم فيما احسب كذلك اقول هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا بالقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والفصل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يتوهم فيها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كل ذي جسم يجب طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم لم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى لكون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع قوله وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد يكون لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف قوله واذا عرفت بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها كان لها ذات لما الطبيعة اي اذا صادف بعض حوالها وهو مكان

لم يكن الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرفت ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول اقول قد بينا ان الطبيعة تكون باعتبار مادة وباعتبار جنسا وباعتبار نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور لذلك لان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء ينضاف اليها ودخل في وجودها المحصل اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنه لم يقتضه مع غيره لانه مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد التشكيك في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن

الاولى ان الاحتجاج لما اقابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال
والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية فلا
حاجة لنا الى ما علاه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية
النوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب الحلول لما مر لا
الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية
لشي في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بنوع اعتبار الكليات وتنحل
بمراعاة ما ذكرناه فلا فايدة في التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ليس للامتداد
الجسماني الواحد قابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة
لا احتمال فيها للانفكاك الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها فقد ذكرنا في
صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة
بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع
في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم
ان الاجسام المشاهدة ليست بسايط على الاطلاق بل انما هي متألفة عن بسايط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسايط انما يكون بالتماس والتجاور فقط
والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما بالجهة المذكورة ومقاديرها
في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد عول
الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح
ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسايط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثاني
من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد
بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال
المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من
خالفهم في ذلك وذكروا اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب
بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي

قوله شكل مبني على ان الجنس علة في ماهيته ووجوده عن الفصل وهو باطل ١٢

قوله ذيمقراطيس

شكل الفلك هو المجسم الذي ذو اثنتي عشرة قاعدة مخمسات وشكل الماء هو المجسم الذي ذو عشرين قاعدة مثلثات متساويات الاضلاع وشكل الهواء هو المجسم الذي ذو ثماني قواعد مثلثات متساويات الاضلاع وشكل الارض مكعب يكون مربع قطرها ثلثة امثال مربع ضلعه وشكل النار مخروط ذو اربع قواعد مثلثات متساويات الاضلاع
ع ف
ادام الله ظله

عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل
ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي
قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا
للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس
وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا
المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا
المذهب جسما بسيطا واحدا **قوله** فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية
او الوهمية او التي تقع باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقاء ومضافين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون
طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع
وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فاذا يصح اذا بين المتباينين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين هذا هو التنبيه المزيل
لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسايط بزعمهم وذلك لان
الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد منها
من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه
الخارج من الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك
جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما
والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شي
يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو
امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة و
ذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسايط بخلاف الفكية وتسم

قيل الموازاة تتعلق على السطوح باعتبار ... البعد فهي اخص من المحاذاة
س

التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين
اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه
الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع ما يحوزونه ثم بين ان كل قسمة
من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين
وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية
غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد منهما ولم يقل طبيعة كل واحد منهما
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات
من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبولها الاتصال حكم
المتصلين وحكم المتصلين في قبولها الانفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم
الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زايل فانه هو ما اشرنا اليه من ان
بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مغاير
له ويكون لازما كما في الفلك وزايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب
لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن
العنصر ولا تجوزون انفصال الجزء منه واتصاله بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم
الامتداد فلم لا تجوزون ذلك في البسايط المذكورة فيقال له انما نذهب الى ذلك لمانع
وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول
الانفصال والاتصال بالعنصر وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع
لها من حيث هي عن الاتصال والانفصال **قوله** ولعل هذا العائق اذا كان
لازما طبيعيا لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في
شخصه معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة من
المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا
معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في المهية

قوله حتى يكون هناك طباع الطبيعة اي في الاصطلاح والا فمعنى اللغة [illegible] قال الجوهري في الصحاح الطبع [illegible] والطبيعة [illegible] عليه الانسان وهو في الاصل مصدر [illegible] وكذلك الطباع انتهى [illegible]

فانه دائما كذلك امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال [illegible] الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله
محاكمات

مثل صح

كان صح

وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاقه عن ذلك
عايق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتمل ان
تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون
نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا
واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك
النوع والعايق عنه لازم طبيعي متن

فكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف
وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ذكره وانا اقول هذه الشبهة وذكر
الفاضل الشارح ان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في المهية وهو ممنوع
لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلم من كون البسايط متساوية
في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة
عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع المهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا
سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى
هذين **وقوله** كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاقه عن ذلك عايق
لازم طبيعي فانه لا يوجد له اشخاص ولا يحتمل ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض
بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف توجد اثنينية
او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعايق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض
النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة
ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة
معناه ظاهر وقال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا
من الشركة او لا فان لا يحصل الا شخص واحد او لا يكون فاذن التشخص الذي يدخل فيها
في الوجود زايدا على المهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد
لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي حصر هذه القسمة نظر لان المهية المعقولة
لا يكون نفس تصورها مانعة من الشركة الا اذا عني بالمهية غير ما اصطلح عليه
تذنيب اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من
حيث هي صورة مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا
هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الحقيقة الاولى فاعرفها ولا
تستبعدن ان لا يختص في بعض الاشياء قبولها لقدر بعينه دون ما هو اكبر او اصغر منه
ويريد بيان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع

ان صح

[illegible] لازم لا يقتضي الاشتراك في اللوازم [illegible]

تنبيه ح

يكون صح

في ان الهيولى المسئلة الرابعة قابلة للمقادير المختلفة

او المهية مشتركة حاصلة وهي التي تقع في جواب ما هو والمتوسط في جواب ما هو لا يكون الا كليا ثم لو عنى بالمهية الامر والشيء كان التقسيم صحيحا جزئيا الا انه خلاف المتعارف محاكمات

صحة صح

على اثبات الهيولى واذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط تماما تدريجيا
والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه منتفشة فتندمج او
يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم
مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون
المقادير الحالة متساوية النسبة اليها فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم
صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا
بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ فلا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يحبس
في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جسمية له ولكن هذه هي الهيولى
الاولى وانما قيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه وان كان جسما **اشارة**
يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية
هذه مسألة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في علم الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل منها
مسألة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسألة
بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة
وبيان هذه المسألة اورده هاهنا وتقدم بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى
المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته
هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن التشكل والتشكل لا يحصل الا
مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها اهل الظن في ان الابعاد لا تفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز
ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود
بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل متقدر ليس
الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس الطبيعة ولو لم ينفعل الصورة الابعادية فكون

المسألة الخامسة في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى

مغايرة وغير مغايرة فهذا محال ثم قال وهذه المسألة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية
على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج
من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتد
الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات
مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني
بنصف ذراع وهلم جرا وبقوله يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد
بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا
احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم
جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات
الغير المتناهية فاذن الزيادات التي تمكن ضمها الى الاصل غير متناه والاصل يتزايد بلا
نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المتنصف فثبت ان هذه الزيادات
ان كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما
اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا
في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا بنا في حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين
الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في واحد فكل بعد اخذ قد وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى
المتن فنقول انما قيد الخلا في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلا عنده ممتنع
الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا
قوله والان من الجائز ان يفرض بينهما امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من
الزيادات ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان
زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية وان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه

تنبيه الى المقدمة الاولى وقوله

اشارة الى المقدمة الثانية وقوله

اشارة الى المقدمة الثالثة

اشارة الى الرابعة قال ثم شرع فى تركيب الحجة

قد توجد فى بعد واحد وايه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع
الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان قوله يتزايد من بدايا
المقدمة الاولى وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما من الابعاد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على وتيرة متفاوتة يفرض بغير نهاية اشارة الى المقدمة الثالثة
وقوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد اشارة الى الرابعة
قال ثم شرع فى تركيب الحجة عنها وقوله وايه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد
يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع فى الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما
يمكن ان يشتمل عليها بعد ويبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى
ويحتمل ان يكون قوله وايه زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى وايه زيادات
امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد ويكون قوله
فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة
فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات
وكل مجموع منها موجود فى بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات
الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذى فسره الشارح لا يكون للام التعليل فى قوله ولان
معلل ولا لا يراد نقطة الفاء وجه قال وتركيب البرهان ان نقال اما ان يكون هناك
بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثانى باطل لانه لا يخلو اما
ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما
وهو باطل والثانى يقتضى ان لا يكون هناك زيادة الا وهى حاصلة فى بعد آخر فاذن
صدق على كل زيادة انها حاصلة فى بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة فى
بعد صدق على المجموع انه حاصل فى بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد
يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت
ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدى الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية

الا مقدمة واحدة وهو قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة فى بعد
وجب ان يكون الكل حاصلا فى بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة
ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
فى بعد معللا بكون كل واحد حاصلا فى بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل
مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا فى بعد والفاضل لما جعل قوله وايه زيادات امكنت غير
متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظم البرهان على نحو تفسيره مقدمة
غير جلية واما على الوجه الذى فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود
فى بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا فى بعد
ثم لما كانت هذه القضية غير جلية قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذى يلزم من
عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه ان لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات
لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة فى بعد آخر وحينئذ فلا يوجد بعد
فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان
يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير
المحدود الذى فى الفرض يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه
من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالفرض **قوله** فيصير البعد بين
الامتدادين محدودا فى التزايد عند حد لا يتجاوزه فى العظم اى اذا كان لامكان الابعاد
التى تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله**
وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعد اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد
اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله** والا امكنت الزيادة على اكثر
ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اى اذا لم ينقطع الامتدادان
فقد يوجد بعد اعظم ما فرضناه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من
الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك

المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول فانه يظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فتبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الى غير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ومعناه ظاهر فان قيل هذه الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصله غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان

وذلك لان البعد المذكور قد حل على ان الاشاهي الابعاد يستلزم ... الانحصار بين حاصرين ... لزم محالا آخر وهو تناهيها على تقدير ... لا يؤدي الى المحذور ... مقتضاها ... سند

تلك الزيادة

يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس هو زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده اتيانا الى المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد هنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس هنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه **قوله** وقد تبين ان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان توجد لوجود نقطة تسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق تعداده بفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر متناه منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها الفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة** فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد

قال ... في المحصل هذا دليل اورده الحكماء وهو ان الآن الواقعة في الزمان انما تكون اولا لما آن هو مبدأ ذلك الحركة فان مبدأها هو الآن الذي ابتدأ المتحرك في الحركة بعد فكل آن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عبر منها جزءا حتى وصلت اليه وذلك الجزء يحتمل القسمة الى ما لا نهاية له وكذلك مسامتة الخط للخط بعد الموازاة فانها تقع في زمان بخلاف مسامتة الخط للنقطة الواقعة في آن فمبدأ المسامتة يكون ثاني الموازاة فكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتا بعد ان عبر من المسامتة شيء ينقسم الى ما لا نهاية وبان من ذلك ان المحال الذي ذكره لا يتعلق بسامي الخط ولا سامية ع ... ف ادام الله ظله

او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع
هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من
جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يجب ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه
فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث هو
لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل وانما يستلزمه من حيث انه
في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو اما ان يكون هذا
اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لجسميته ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل
موثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل. قال الفاضل الشارح كيف
يحتمل ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما
يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف
لظهوره وفساده الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه
الجسمية وان لم يكن لازما يستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي
الاقسام مذكور **اقول** كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم
الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا
يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون
لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد
بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها فظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام
مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قوله** ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء
المفروض من مقدار ما يلزمه كليته **اقول** هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم
الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق
كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا
القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب

الفصل

الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة
بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والشكل
وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات
التناهي والشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان التناهي امر يعرض للشيء المتناهي
والشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من
الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض
اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون
الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الامتدادات
وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال
من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير
التغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا
القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح
والفاضل الشارح توهم ان الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارن لجميع العوارض المادية
كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعلا
فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحمل اللفظ به قولا فقط
وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني
تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منهما محال براسه
ثم امعن في الاعتراض على كل واحد منها وفي بيان امكان الاختلافات العائدة الى
العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحتمل الناظر فيه الا على سوء فهم قائله
حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايراده
قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل موثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت
استحالة هذا **اقول** هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد

الجسمانی بسبب فاعل مباین للامتداد موثر فیه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما یوجبه المادة من اللواحق وقد بین فساد هذا القسم بلزوم کون الامتداد الجسمانی فی نفسه مع هیولاه قابلا للفصل والوصل لان المغایرة بین الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلک من لواحق المادة المستلزم لوجودها کما مر وبالجملة لا یمکن ان یحصل الاختلافات المقداریة والشکلیة عن فاعلها فی الامتداد الا بعد کونه متأثرا بالان ینفعل ویکون فیه قوة الانفعال التی هی من لواحق المادة فاذن حصولها یقتضی کونه مادیا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان کون الجسم قابلا للاشکال لا یقتضی کونه قابلا للفصل والوصل لان الاشکال قد تختلف من غیر انفصال کاشکال الشمعة المتبدلة بحسب التشکلات المختلفة لیس بقادح فی الغرض لان الشیخ لم یحمل لزوم المحال مقصورا علی لزوم الفصل والوصل بل نبه علی لزوم الانفعال بدلیل قوله وکان له فی نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشکال الشمعة لا یمکن ان تتبدل الا بعد امکان انفعالها واعلم انه الزم المحال فی القسم الاول بجمیع الوجوه العایدة الی الفاعل والی القابل جمیعا وفی هذا القسم بالوجوه العایدة الی القابل فقط **قوله** فبوانه یشارکه من الحامل فللهیولی اذن تاثیر فی وجود ما لا بد للصورة فی وجودها منه کالتناهی والتشکل ای لما ظهر فساد القسمین المذکورین تعین کون هذا القسم حقا ویوجد فی بعض النسخ بعد فللهیولی اذن تاثیر فی وجود ما لا بد للصورة فی وجودها منه کالتناهی والتشکل وهذا نتیجة البرهان المذکور ویثبت منه احتیاج الصورة الجسمیة فی وجودها وتشخصها الی الهیولی لا فی ماهیتها فاذن هی لا تنفک عن الهیولی وذلک هو المطلوب **وهم واشارة** ولعلک تقول وهذا ایضا یلزم فی اشیاء اخر فان الجزء المفروض من الفلک لیس له شکل الفلک ثم تقولون ان الشکل للفلک مقتضی طباعه وطبع الجزء وطبع الکل واحد **اقول** هذا شک یرد علی ابطال القسم الاول من الثلثة المذکورة فی الفصل المتقدم وتقریره انکم قلتم لا یجوز ان یکون سبب لزوم الشکل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما کانت الطبیعة

واحدة وجب ان یکون ما تقتضیه تلک الطبیعة واحدا ویلزم منه ان یکون شکل الکل والجزء واحدا ثم انکم معترفون بان شکل الجزء المفروض من الفلک لا یمکن ان یکون کشکل الکل مع انکم تذهبون الی ان الشکل للفلک مقتضی طباعه الذی هی فی الجزء والکل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشکل مع عدم اختلاف مقتضیه فلم لا تجوزون ذلک فی الامتداد المذکور فقوله هذا ایضا اشارة الی قوله فی الفصل المتقدم وکان الجزء المفروض من مقدار ما یلزم ما یلزم کلیته ونبه بقوله اشیاء اخر علی ان هذه الاشکال لیس فی الفلک وحده بل فی جمیع البسایط اذ تخالف احکام الکل والجزء فیها کالارض المخالفة لبعض اجزائها فی توسط الاجرام وقید الجزء بالمفروض لان البسیط انما یتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المرکب ویکون تجزیته لاحد الاسباب المذکورة فاذن وجب تقییده بالسبب ولما کان الفرض اعم الاسباب خصه بالذکر **قوله** فنقول لک یجب ان یفرق بین الصورتین بما یقتضی لزوم المحال فی احدیهما دون الاخری وتقریره مجملا ان الفلک له مادة قد عرض لها بسببها الکلیة والجزئیة وفاعل اوجب حصول المقدار والشکل فیها فصیرها کلا ومنع ذلک السبب بعینه ان یکون لما یفرض جزءا له بعد مثل ذلک لاستحالة ان یکون الجزء کالکل ما دام الجزء جزءا والکل کلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا یتصور له جزء ولا کل فضلا عن سایر عوارضهما بل لا یتصور عنده اختلاف ولا تغایر فاذن لیس حکمه حکم الفلک وما یجری مجراه **قوله** ان الشکل حصل للفلک عن طبیعة قوة او جبت لهیولاه تلک الجزئیة ولم یکن لها ذلک عن نفسها او عن جزئیتها فلما وجب لها ذلک وجب بحسب ذلک السبب ان لا یکون لما یفرض بعد ذلک جزءا لما للکل لکونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الکل **اقول** معناه ان الشکل حصل للفلک عن طبیعة قوة او جبت لهیولاه او لاتلک الصورة الجسمیة المعینة المختصة به ثم ذلک الشکل المعین الذی لزمها ولم یکن الشکل لها عن نفس هیولاه ولا عن صورتها الجسمیة ویرید بتلک القوة الصورة النوعیة للفلک والقوة اسم لمبدأ التغیر من شیء فی غیره من حیث هو غیره والطبیعة تطلق علی معانی متباینة والمراد ههنا هو الذات نفسها وما یصدر عنه الفعل لذاته فطبیعة القوة هی ذات الشیء الذی یصدر

عند التغير الذاتي في غيره والمحصل الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما
وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب
تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالغرض بعد حصول
صورة الكل جزءاً له وقد وجب ذلك لكونه بالغرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل اي لما
اوجب لصورة التي عينه للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجب ان لا يكون
للجزء الحادث بعد الكل شكلها لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل وقد اختلف النسخ هنا ففي بعضها
لفظ صورة الكل احدهما مخفوضة لكون الحصول مضافاً اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلاً
لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي
بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميراً يعود الى لفظ الشكل المتقدم
ذكره قوله فهذا لعن عارض ومانع بسبب مقارنته ما يقبل تلك الصورة ويحملها
ويتجزى بها اي هذا الحال للفلك عن عارض هو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى
الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له
عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية
الحاملة اياها المتجزية بطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد
ولم يكن هناك شيء يوجب شيئاً الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلاً
وغير كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان
يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى بعض الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا
لحقها شيء من غيرها بحسب مكان وقع ما او صلوح موضوع لها كما سبق ثم تبع ذلك
ان صار ما هو كالجزء له بحالة مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية
اصلاً فضلاً عما يلزمهما لان نفس المقدار طبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء
وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك والنسخ تختلف ههنا
ففي بعضها هكذا لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من
مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا مقارنة قابل وتقدير

لم تصر كلاً وغير كل بحسب الغرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل
ثمة هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس
يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني الفاعل ثم بحسب مكان وقع ما يعني المادة
التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع
الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بهما هنا لان الفلك فيه فاعل هي الصورة
التي عينه ومادة هي هيولاه وموضوع هو جسم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان صار الحال
فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة
غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد
ولم يكن احدهما بالكلية اولى من الآخر وان تباينتا كانتا متخالفة في الكلية والجزئية
وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضاً وحدها تخالف فيهما
من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها
اولى بان يكون كلاً منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة
والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور
والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء
متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلافها
الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة
الجسمية به اقول يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما هي تستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت
اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم
المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون
الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى
بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية

العلة فى كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتى بعد **قوله** ولو كان له فى حد ذاته وضع وهو منقسم كان فى ذاته ذا حجم اى لو كان للحامل وضع وهو قايم بذاته خالٍ عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفى جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما فى جميع الجهات كان بانفراده ذا تدعن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف **قوله** او غير منقسم كان فى حد نفسه منقطع منتهى اشارة. هذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق نفى منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان قوله المقطع شئ من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان فى نفسه منقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة اى ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهة اخرى او ينقسم والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة او ينقسم فى جهتين فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنين فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصورمائيتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهى غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الا حالة فى غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهى ليست بنقطة ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها

ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة **تنبيه** لو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها فصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو اما ان لا تتحصل الهيولى فى موضع من المواضع او تتحصل وان تحصلت فلا يخلو اما ان تتحصل فى جميع المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا فى الوجود والشيخ اورد هما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للابحاث **قوله** فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت فى صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب ذلك هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصولها فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى

فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء
من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الموضع الطبيعى للماء نعرض له وضع هناك
ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع
الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة
قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله** وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون
لاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصيص
وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى لحوقا اقرب المواضع الطبيعية من
ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصا بسبب وضعه
الاول وهو اقرب مكان طبيعى للماء مما كان موضعا لهذا الصاير ماء وهو هواء وانما
لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة **اول** وهذا بيان القسم الثانى وهو ان يحصل
الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما
بيان الامتناع فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى تقتضيها الصورة التى
تلحقها فهى اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل
حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت
لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء
الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة
الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضى تعين الوضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز
مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
فى احدها دون غيرها يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار
بقوله كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك الوجه هو
المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة

اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان فى موضعه الطبيعى قد صار ماء فقصد الموضع الطبيعى
للماء لوجود صورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب
اجزاء الموضع المائى الى الوضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع
السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى بسبب لحوق الصورة
حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد
الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى مع
القصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل
القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من
ذلك ان حلول الصورة الجسمية فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما فى
ذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم
اولوية احد المواضع بها يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى
والكاين يقتضى لا محالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصصه باحد المواضع هو الوجه فى
تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير
حاصل ههنا عورض بان الصورة الكاينة الجديدة تقتضى الحصول فى اجزاء مكانها الطبيعى
لا بعينها مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها هو الوجه فى تخصص
الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب
الاجزاء منه بذلك وههنا ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل
الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصرى لا يجب اتصافه باحدى الصور
النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية
فهى وان كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه لكنها تحصل فى احد الاحياز واجاب
بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى فى قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن
الصور ليست كذلك فظهر الفرق **اقول** هذا اشكال برأسه ليس فى الكتاب منه عين

كل واحد

بمخصص م

امتناع م

ولا اثر وأمّا تشككه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف منها تقتضي احدها
تخصصها باحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لأن الهيولى
الموصوفة بتلك الأوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها
مع الأوصاف الى جميع الأوضاع واحدة **تذنيب** فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد
عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون
مشارا اليها او لا تكون وابطل الأول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند
اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الأحياز او لا في شيء او في حيز معين ولم يتعرض
للقسمين الأولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولأجل ذلك امر
بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لأنه موقوف على التنبه لفساد القسمين
المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران
الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل
على ان الهيولى المقترنة بالصورة لا تكون مجردة اصلا وهيولى الأجسام هي المقترنة
بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا تخلو ايضا عن
صور اخر قوله يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الأجسام انواعا
اعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى
لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك
الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وتفارقها وقتا فاورد الشيخ ههنا لفظة
قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى
لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة
توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع
قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجسمية اي وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع

وفي نسخة الجوهرية

السابعة في بيان امتناع خلو الهيولى عن الصورة النوعية

خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما
بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو
اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم
للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا
يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لأن المفارق يتساوى نسبته
الى جميع الأجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالأمور
الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لأن
الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الأمور **قوله**
وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير
مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها **اقول** الجسم يمتنع ان يخلو عن الأين او الوضع ويمتنع
ان يكون في جميع الأمكنة او على جميع الأوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون
في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع خاص
متعينين يقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي
استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة
المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وحده الوضع فيما لئلا يصير الحكم
جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول
الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة
للأين وهكذا في ساير الأعراض ويحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون
الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها
في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء و
لرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر..

والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بطل الصور اذ يمكن اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور وان اسند في الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وساير الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب الاجسام اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما لجسميتها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور ولا يلزم جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور علة ما للبعض لصعوبة القبول وسهولته والجواب ان الامر المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بجعل هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لا فائدة فيها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية علة لما غير معقول لان ~~المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكون مشتركة وكذلك الجسمية~~ والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب

الاين

الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني فان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال منضمة من خارج يتحدد بها ما يجب من الشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى ولولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين فيما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنها واحدا اخره الى هيهنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يكفي وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا

مع وجود المادة القابلة للانقسام **قوله** بل تحتاج فيما يختلفا حوالها اي اجزاء العناصر المختلفة
الأقدار والأشكال الى معيّنات اي الى مشخصات وذلك لأنها لا تحتاج الى علل الماهية
والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية **قوله** واحوال
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات
ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الأحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها
غير دايم ولا اكثري فان الأشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل تفيد وجودها
لتصير باتصافها الى سائر العلل علة لا تتماثل ويريد بالمعينات والأحوال المتفقة
من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والأحوال الأرضية التي هي الصور
السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص
الصورة واما الحامل فهو علة قابلية **قوله** وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى
اقتضاء ذلك ان لا يكون قال الفاضل الشارح كونه كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم
تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من
حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة
في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الأسرار التنبيه
لوجود مبدإ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود
جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الأسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم
على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى
مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الأولية لقوام الهيولى بها مطلقا
او يكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم آخر
جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى
ليس لاحدهما اولا ان يكون مقاما بالآخر من الآخر بعكسه بل يكون سببا آخر خارج
عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر **قوله** يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة
فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح لما كان القسمان اي تعالق

المسألة الثامنة في بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة

لو ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى
الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الأخرى او لا يكون ولا واحدة
منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة
يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها اي علة ولا جزء علة بل يكون آلة او واسطة للعلة
فخرج من هذا ان الأقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة
جزء العلة للهيولى **قوله** التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما
بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا
ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس لاحدهما علة موجبة للآخر
ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن
فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم
بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث
ويمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك ولا لقسم وجه
التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك
والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما
لم تكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من
الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من
جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي
القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور
في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم للارتباط
يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه
هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال
العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر
فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى

من جهة القبول ولا استحالة ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم

مفتقرة فى ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة وفوايد منها انه انما قال فان تتقوم ليعرف انها مفتقرة اليها فى وجودها لا فى ماهيتها كما مر ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا باين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشى بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته تدقيق ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها فى قيامها بالفعل اى تشخصها مفتقرة اليها والشى لا يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير فى الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتى بطلان الاحتمال واقول اما تلازم المتضايفين فبينت انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير فى الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذا قابل لا يقتضى الايجاب فى عليته قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل الة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون موجدة الا ان الايجادية فقد على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الالة كما ذكرنا هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة

هى معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس لاحدهما اولى بالعلية من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما اخر تنبيه على ما هو الحق فى ذلك وتتمة لذلك القسم قسمة قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الاخر او بالاخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان فى الوجود الثانى انه اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا على التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف واقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسياتى بيانه بقول ابسط والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافى التلازم

اشارة اما الصورة التى تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علة مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ولا الات ومتوسطات مطلقة بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين اقول صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل كما ان الجسمية للجواد

تتقوم بالفعل لعوضنا مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال م

افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار الى ذات الصورة

اى لا استغناء ايضا سه

الانفصال عليها الذى اذا طرء زالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال وحدثت
جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها والمراد فى هذا الفصل ان
صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى فتلك
لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى
لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان
من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين بما ذكره ثالثها لا بد فى اسناد الهيولى من ان
يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم **قوله**
ومنها تراخى الشهود لان هذا البرهان على وجود مبدا للكائنات غير الهيولى والصورة
لشئ آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة
وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان
الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث
هى صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصياتها
ولما لم يكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث
هى كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج
الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد
دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هى صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة
بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدأ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية الكلام
الى اثبات هذا المبدا المفارق سر فى هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم فى الجملة ان الصورة
الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا **قوله** يريد ان يبين ان الصورة
الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او
ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح
ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن الشئ يجب

على ما سياتى وأما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها وأما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها م

[illegible]

المستحفظ م

ان يكون متاخرا عن الشئ سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة
بينة الثانية ان الشئ الذى يكون مع المتاخر عن الشئ يجب ايضا ان يكون متاخرا عن ذلك
الشئ واستعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثانية من النمط الثانى من هذا الكتاب
فى بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد
الجهات متقدم على الجهات وهى مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها
والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا فى النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين
انه لو كان الحاوى متقدما على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على
عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى
غير متقدم على الفلك المحوى فخرج ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع
البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل قوله المعية تطلق على المتلازمين اللذين
يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية والتناهى والشكل
فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا فى الوجود
وكوجود الملاء ونفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء مغايرا له فى التصور وقد يطلق على
المصاحبين بالاتفاق كعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين
فيهما ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع
اسم المع فى الموضعين ليس بمعنى فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا
قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية
وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا
يكون متاخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهى والتشكل
ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهى
متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار متاخر عن الجسمية
التى هى جزؤه فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط فى البيان الاول هو فى قولنا لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير
او معها سر

فلك سر

منه سر

[illegible] سر

[illegible]

واحد م

والمقدار متاخر عن الجسم والجسم م

[illegible]

متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشئ لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص
من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليها
بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء المهية
المركبة على خواص تلك المهية واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء
علة لشئ من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة **قوله** هذا الباب يفيد تأخر
الشكل عن مهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث المهية لا تتعلق بالتناهي و
التشكل بل انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فنقول معناه ان الصورة المتشخصة
محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشئ في تشخصه الى ما يتأخر عن مرتبته
كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل عنهما متأخرين عن
الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر
يكفينا في هذا الموضع قال الامام الرابع ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر
ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما
اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على
الصورة او على مامع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة
فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة
عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم
متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها
شريكة العلة **اقول** قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث
كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة
مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز
ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يكون تصير الصورة متشخصة قبل وجود
الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة
شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها

بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها كانت سابقة بوجودها
على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله**
ولكانت الاشياء التي هي علل لمهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة
ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على
الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لمهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها
تكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** حتى تكون بعد
ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير
وجود الهيولى ومعناه على الاولى الوا بين ظ وعلى الثانية ان علية الصورة تقتضي
تقدم علل مهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة
المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل مهية الصورة وعلل
تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها
قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من
احوال المعلولة لمهية فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود لكن قد
علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما
معها وقد تبين ان الهيولى سبب لئلا تصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تم وجود
الصورة السابقة المتقدمة وجودها للهيولى وهذا خلف فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون
علة للهيولى او واسطة على الاطلاق قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر
هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج كل الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد
يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى
هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت
من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل
العالم مع الباري تع وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان

ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان
يكون الشئ علة لوجود شئ ويكون حقيقة تلك العلة تقتضى ان تصير حالة فى ذلك المعلول
فيكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة فى ذلك
المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولية لهيئة فان اللوازم المعلولة
قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال
المعلولة لهيئة الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات
المقارنة لعللها قد تكون معلولات لهيئة العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها
مثل مسئلتنا هذا اوقوله ان الشيخ لم يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التى تزول
مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة
قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل الشارح
قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال فى الشفاء فى الفصل الرابع
من ثامنة الالهيات فى مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
الشئ انما يكون عند وجود شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون
عند وجود شئ مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود
القسمين جميعا هذا ما ذكره فى الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله هنا فان اللوازم المعلولة
قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله وكل قسم منهما داخل فى الوجود ان البحث يقتضى
وجود القسمين جميعا فى الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل فى اثناء
هذه الحجة فالذى عندى ان الحجة التى يريد الشيخ ان يذكرها هنا لا تعلق لها بهذا الكلام
اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا
عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال
الصورة اذا كانت حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل
ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة

علة لوجودها ثم انه يجب حلولها فى الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى
بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهى صيرورتها حالة فيها او لان الصورة
علة لحلولها فى الهيولى ويكون اقتضائها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود
الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة
عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده فى هذا
الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل الصورة
سابقة على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان
يقال له هنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها
ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لا يكون
علة لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد
بعد ذلك الى تتميم الحجة التى ابتدا بها فهذا ما عندى فى هذا الموضع اقول هذا الكلام لا
يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة
لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها
وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة
المحصلة فى الخارج وجود الهيولى التى هى معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود
محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض
فى بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه فى هذا الموضع فان الهيولى
وان كانت معلولة للصورة فهى غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود
العلة المتشخصة اى لا يمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما يقارن وجودها فكيف يبقى على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله
على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير مباينة
الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا
التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى

متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا
للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون
الشيء معلولا للمهية ومقارنا للوجود كالزوجية للثلثة وليس الامر هيهنا كذلك فان الهيولى
ليست معلولة لمهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لمهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس المهية في جميع الصور بل قد
يكون معلولا لعلة قد تكون المهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه هيهنا فيكون معنى
كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهي ايضا معلول
مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون
غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان
وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله
فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان
تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا
الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه
المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية
في حد نفسها الا معهما او معهما ** قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة
الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة
قوله فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بتمة
وجودها للهيولى وهناك نقدا تضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة
على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة
ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا مهيتها وهما غير متاخرين عما هو
تمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى
محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود
سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل

نقضنا

قضينا بالاجمال على انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد
هذا الى الكلام المفصل قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم
لما سلمتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما ومما يحتاجان الى
الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه انه ليس كل ما يحتاج
الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي
تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول
فان قلت بطل قولكم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه لا يلزم من القولين كون الصورة
متاخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة
بوجه ما على الصورة فبطلت حجتكم ايضا بقوله انا نذهب الى ان الصورة من حيث هي
صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج
تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل
هي العلة الموجبة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال
انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اي ان الصورة تحتاج الى الهيولى
في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون
الهيولى قابلة لهما فاذن هو اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد
هذا الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير
ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت
المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة موجودة فيعقب البدل مقيم للمادة لا محالة
بالبدل وليس بواجب ان تقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت
فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان واما بالذات وبالجملة
لم يمكنك ان تدعي الاقامة يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى والتناع

تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الشارح لما ابطل كون الصورة
علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا
الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان
الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره
ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى
تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان
كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود
المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود
المادة بذلك البدل صدق ان يقال وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم
يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير
بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد
منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدعي ان الامدادات وتعاقب
ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى
ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع
كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر
وهو ان قوله معقب البدل مقيم للمادة لا محرا بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان
الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال
اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار
آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلنا
معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل الوجه ذلك كان انما يصح في
بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى
اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة
لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا

بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله
على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من
ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما
من غير الآخر ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلة
ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى
قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول
الذي اورده الشارح فيحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما
الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم
لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين
معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين
معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فيدل
على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فظنه هنا سهو من باب
توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو
جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لا انها اقامت اجساما
متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات
الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون
مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكر لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب
الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة

اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام بالآخر حتى يكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع
من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحد
من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم
وبيان ما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لا يخفى اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا

اليه ولفظ الكتاب ظ وهذا القسم هو الذى جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة
التى اوردها قوله ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ويتم لانه
ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر
وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثير فى ان يتم وجود الآخر
وذلك ما قد بان بطلانه هذا هو الذى يكون الا قامه فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح
على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير
محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين الذين يوجد
كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه
او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان
تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما فى ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه
الذى بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور
المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم
يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة
اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب هاهنا بيان ان الشيئين اذا كان
كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم
ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال
من الموجودات لكان يحتاج فى ابطاله الى البرهان وكيف فان له مثالا من الوجود
فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الآخر لان احدى
الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى
اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره
فى الاضافات مفتقر الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره
ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى
واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس

النفى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا
الاحتياج بينهما دائرا كما انهما ليسا ذاتان افاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة
بسبب الآخر وتلك الصفة هى التى تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج
فى ذاته الى صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف
الصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا فى
كلها الى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظهر ان
الاحتياج بينهما دائر ولا يكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه
لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية
التى تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هى معية عقلية معناها
وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحد
منهما بالآخر من غير دور وتخالفها من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى
وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلاف
ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض
لهما بعد تعقلهما كما فى سائر انواع المضاف المشهور قوله فبقى انه انما يكون
التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان فى درجة التعلق والمعية على
السواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق لاحد المتلازمين بالآخر
من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول
وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام هى كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة
للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله وللصورة
فى الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هى اقول انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر
لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعد وكيفية
التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل وهى انها تشارك شيئا آخر فى العلية
والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة فانها من تلك

الحيثية مستمر الوجود كالهيولى اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهي
ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود
الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح
به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان
الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا لانه المبقي
الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر ايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من
حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى
الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة
وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما
سيجيء ذكره وبيان صفته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقب
الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو يعين السبب الاصلي في اقامة الهيولى المستمر الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح
الى ان ذلك المعين هي الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة
لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان
حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة
بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه
الاحتياج اليه وهو السبب الاصلي بعينه على ما سيأتي بيانه والى حال اتفاقية من
خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة
لوجود الصور المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصورة ينبغي ان يحمل
عليها باسرها وح يكون السبب الاصلي ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا
ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا
عن سبب اصل وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون
فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما انه

توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين
جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث
هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن
الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة الزائلة وجاعله
للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما تخالفها من الاحوال النوعية قوله وتتشخص بها
الصورة وتتشخص هي ايضا بالصورة ... بانه كلام غير هذا المحمل ... الفاضل
الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص
كل واحد منهما بالاخرى فان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كان
بمادة اخرى لزم التسلسل فقوله الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة
تتشخص بالاخرى فهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخرى
ولقائل ان يقول لما ان تتشخص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على انضمام ذات
كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى متوقف
على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره
يمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف
على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تتشخص الهيولى بذات الصورة
معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه
الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تتشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول
لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها
هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي
هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن
تتشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة
القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلة للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل

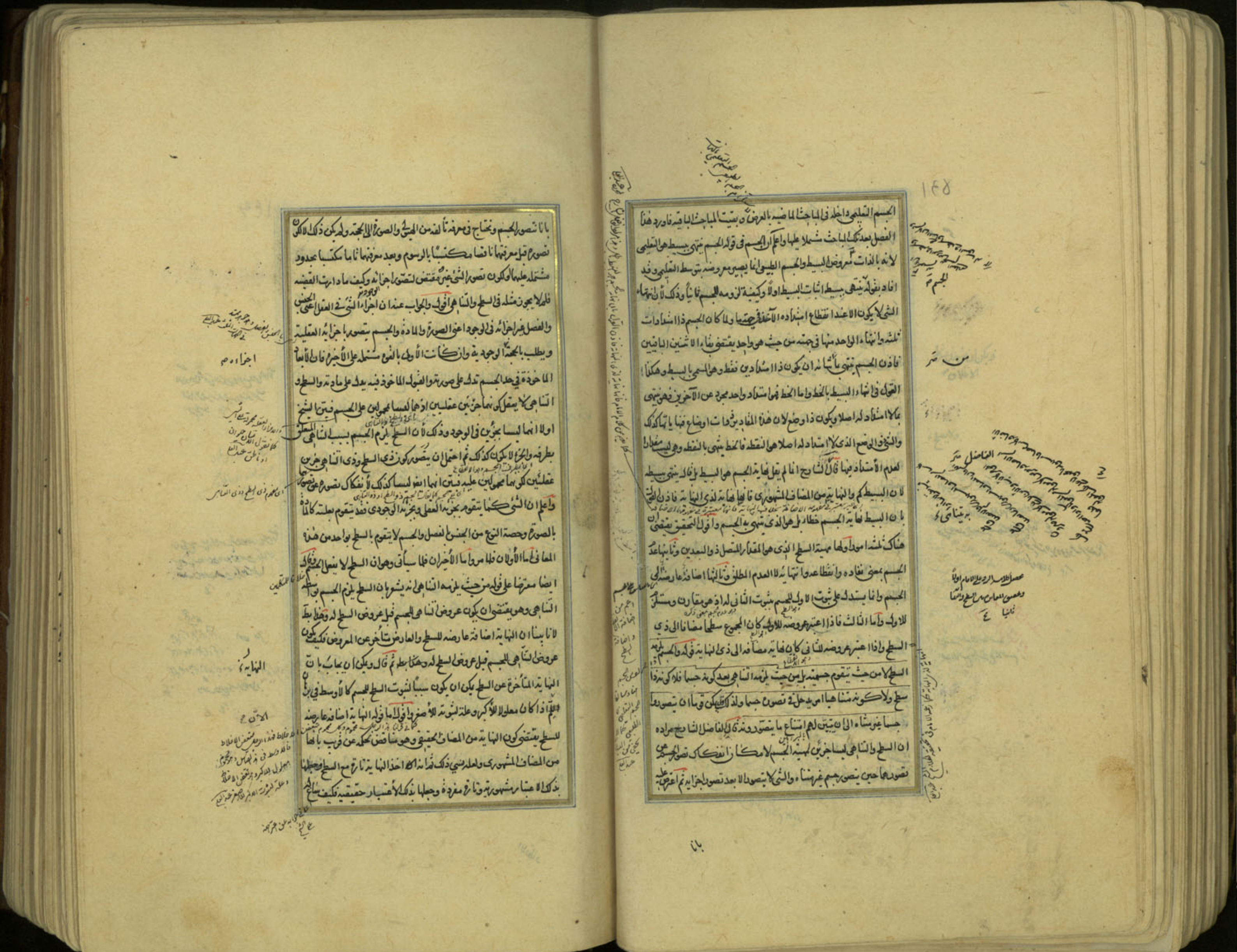
ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى تتشخص بها من حيث هى
قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض
المكتنفة لها كالوضع والأين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص
الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا
العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان
الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد كما مر ذكره والاول موجود فى
الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس
يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الهية فغير صحيح ايضا
لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الأمور الخارجية من حيث هى خارجية فى احكامها
بالأمور العقلية من حيث هى عقلية وهم وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد
منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر فى التقديم والتأخير والذى يخلصك
من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول
كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى
يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك
كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم بالذات على رفع
المعلول بالذات كما فى ايجابيهما ووجوديهما اقول لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى
هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو
انهما لما تلازما فى الرفع فليس احدهما بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا الشك
لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة ومعلولها
والجواب ان التلازم فى الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات
بل رفع احدهما بالذات قدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان
فى جانب الوجود ايجاب العلة ما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة

ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق

ولا يصح

اقدم من وجود المعلول تذنيب يجب ان تستلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارق
صورته فى تقدم الصورة هذه الحال اقول الجسم الذى لا تفارقه صورته الفلكيات باسرها
وبيان ان حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى
والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور
او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو
الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهى اما ان تكون علة للهيولى او واسطة
او آلة او جزء علة والأول ان باطلان لما مر فهى اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة
للهيولى قال الفاضل الشارح ولا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات
الا بشئ واحد وهو انا بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة
اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لما دتها بالبدل وهذا لا يتصور فى
الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لها الا
ان الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف
ههنا فى معرفة ان الحال فيهما واحد واقول وتتفاوت الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان
استعداد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفى
العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان
بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعه
والبسيط ينتهى بخط وهو قطعه والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه اقول الكميات المتصلة القارة
ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير
جنسها وهى النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو
وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة شئ ذو وضع
لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما اشتبه احدهما
بالآخر كما مر والجسم التعليمى يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها
بل باعتبار التناهى ولذلك تتصل مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث

البيان هو



الجسم التعليمي داخل في المباحث الماضية بالعرض ثم بقيت المباحث الباقية فاورد هذا
الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي
لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد
افاد بقوله ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء
الشيء لا يكون الا عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهته من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين
فاذن الجسم ينتهي بما شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا
القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي
بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك
والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا
لعدم الامتداد فيها قال الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط
لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول
بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي ينتهي به الجسم واقول التحقيق يقتضي ان
هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم
الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه اعني نهايته لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى
الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم
للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي
السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية فلذلك الجسم لم يعد
السطح لا من حيث تقوم جسميته بل من حيث لزومه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا
سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك لا يمكن توهما ان يتصور
جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده
ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن
تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه

بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تالفه من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون
تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود
مشتملة عليهما ولكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية
فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عندنا ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس
والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية
ويطلب بالحجة الوجودية وان كانت الاولى بالنوع مشتملة على الاخرى فان الابعاد
الماخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح و
التناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ
اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق
بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين
عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما
واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة
بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه
المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخران فلما سياتي وهو ان السطح لا يعلل الجسم وقال
ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة
التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض تناهي الجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل
لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون
عروض تناهي الجسم قبل عروض السطح له هذا باطل ثم قال ويمكن ان يجاب بان
النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان
اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة
للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها
من المضاف المشهوري ولعله بني ذلك على انه لما اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها
بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له

ان يحصل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط فى كلامه فلا يبالى اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد والخط اما المحور والقطبان والمنطقة فما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة يريد بان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهى ويجب ان تعرف اولا الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها والقطر بينهما هو المحور ومنطقة هى اعظم الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار لامرين اما القطع واما الحركة **قوله** واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء الا بالقوة الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيهما من حركة او تجزية واذا سمعت فى تحديد الدائرة ان فى داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع

الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة انما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز فى وسط الدائرة كوجود نقطة فى ثلثيها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز هذا الموضع من سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول فى سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل و يلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهية بالفعل والقول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا توجب الانقسام والجواب ان هذا كله حق والفرض لا يقع بوضع اسمه مع ثبوت معناه بل يقع بان لا يفرض والدائرة اذا لم يفرض فيها شى لم يلزمها شى مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهى متمايزة فى نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تتمايز بالفرض ولا ينفع بان يقال انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وتحقق هذا اهل التحصيل والتحقيق واما الذى يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا يرى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب فى الوجود وان الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شى غير حقيقى بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تنبيه**

المسئلة العاشرة في امتناع تداخل المقادير

تأمل

ما اسهل ما يتأتى لك ان تتأمل ان الأبعاد الجسمانية تمتنع عن التداخل وانه لا
ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للأبعاد لا للهيولى ولا لسائر
الصور والأعراض. اقول يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية فكأنه يدعى كون
هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة
وانما اورد هذه المسئلة هنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد
بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت
النفس هذا الحكم الأولي في مبادي التعلم بسببه فان من يتوقف ذهنه
عند حكم اولي تنبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للأبعاد لا للهيولى
ولا لسائر الصور والأعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والأعراض
لا حصة لها في العظم الا بالعرض والأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات
لا شك في ان عظمين مجتمعين اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول
بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك
لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من
حيث الطول حكم الأجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضا
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك
تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن
يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث تتعادى

المسئلة الحادية عشر في استحالة الخلاء

اشارة انك تجد الأجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة
متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر
وتارة الأعظم وتارة الأصغر فبين ان الأجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا
مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا
قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام لم يكن فرضنا ذلك وامكن ذلك فهو ايضا بعد
مقداري ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم. اقول يريد بيان ابطال الخلاء

والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع
الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها فقال الفاضل
الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا
منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا منطورا
ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بان
فرض فيه اجساما مختلفة الأبعاد ليستعد الخلاء الواقع بينها لها فان اللاشيء
المحض لا يمكن ان يتعدد بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين ذلك الأجسام
قابل بالذات للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزي على الحدود المشتركة واضاف
الى ذلك مقدمة وهي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقدار
واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري
ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الأولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية

تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الأبعاد
الجسمية لا تتداخل لأجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الأجسام
في حركاتها تتنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد منطور فلا خلاء. يريد ابطال المذهب الثاني
وانما ابطل بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي بين في
الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب
الهيولى والثانية ان الأبعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكر في فصل مفرد فاذا
اضاف الأولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل
ذو مادة فالخلاء ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله
فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت
له فهو اذن ليس بعدا منطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر
عن ذلك بقوله فاذا سلكت الأجسام في حركاتها تتنحى عنها ما بينها اي من

المسألة الثانية عشر في الجهة

الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مقطوع ثم اتج من الجمع قوله فلا خلا الاروانما
وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله **اشارة** ولقد تنا
ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة
كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا
للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء بين ان للجهة وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات و
الجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة والاشارة الحسية
في سمتها ووجه المناسبة انها كالمستحق لغايات الامتدادات قال الفاضل الشارح
المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان و
الثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل
الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما
ليس بموجود والثاني فان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **اشارة** اعلم
انه لما كانت الجهة ما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع
لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تتناولها الاشارة **اقول** يريد بيان ان الجهات ذوات
اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس
الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهي ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك
لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس بيان ان صغرى القياس الثاني من المذكورين
وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهي
ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما
كانت الجهة ذات وضع من البين ان وضعها في امتداد ما اخذ الاشارة والحركة
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما ثبتت اليها ثم هي اما ان تكون منقسمة في ذلك
الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها في
الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او عن الجهة
فان كان يتحرك بعد الى جهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فاوصل الجهة

هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد
وجهة للحركة فيجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع
وما اسباب ذلك وتتعرف حال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان ماهية الجهة وانما اخر
الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا
انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وبين ان
ما حقيقته طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات
طرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة
جهة وما في الكتاب ظ ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى
حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى
ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد
يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في
بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة
تكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان ولا يجوز ان يكون جهة
الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو ح فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** لعلك
تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق واضح فان
ما تشككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة
مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغها او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها
عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو
كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا
وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو في هذا الفن من الكلام **اقول**
الوهم هو شك في كبرى احدى القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف

149

مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان الشك غير قادح فى المط وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة ذات وضع وهذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال على ان الحق هو الفرق النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهى اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهى اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما لنا ومثل ما يشبه ذلك فلنتعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا تتبدل كيف كان ذلك ونريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة يقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميهما الانسان باعتبار طوله فامته حين هو قايم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلى راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هى اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضنا فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة

الاجسام

النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاولى والثانية

الكلام فى هذا النمط على قسمين القسم الاول فى الكلام على الافلاك وفيه مسايل المسئلة الاولى فى ان الجهات لا يتحدد الا بجسم كرى

واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان جعلنا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية وان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل الامتدادات هى اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهى الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهى الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلى راسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوقه وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا فيصير اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا فى القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفى قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلى راس احدهما يلى قدم الاخر فلا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلى راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلى الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذى يلى القدم بالطبع وقال ايضا فلو مثل ما يشبه ذلك بالفلك الذى يسمى الجانب الشرقى منه يمينا والجانب الغربى شمالا تشبيها بالانسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه مبدأ حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض

الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا اقتضى قوله ما يشبه ذلك بالفلك انه
لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبهه بالانسان واما الاربعة الباقية
للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه
علوه والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالفرض قال فلنقدعها بالفرض اى فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط
قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد
من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يتعين بشئ
خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك
فانما يتعين منه حد واحد ان افرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وما في(؟)
والجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد
لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون واحد منهما
محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان احدهما محيطا والاخر
محاطا به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي
الامتداد بالقرب منه الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان
حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحدد به لان البعد
عنه ليس يجب ان يكون محدودا اتحدا(؟) معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان
يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة
ويكون جسمانيا ويعود الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقدير
الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد كرى ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث
هو بحال ما يوجب لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب
ولم يتحدد به ما يقابله اقول تقرير البرهان مع محاذات ما في الكتاب ان نقول قد ثبت
ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شئ
متشابه خلاء كان او ملاء واما في شئ مختلف والاول ممتنع لعدم اولوية بعض الحدود

الموضع

المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض غير متناهية
وكون الجهتين بالطبع اثنتين فقط فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين
بشئ مختلف خارج مما يشابه وذلك الشئ لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه
ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما
واحدة منها والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد
فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا
لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان
بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد
من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد
عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من
حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين
اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول
المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب
الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا
القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر
وهو ان يكون بالمباينة فقط لوجهين احدهما ان يكون كل واحد من الجسمين لا يحدد
به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما
وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني فان لكل واحد منهما جهات لا متناهية
بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات
وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى
وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل
وان امتنع فلمانع موثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما او ذا وضع والكلام
في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منها كالكلام فيهما فان

المسئلة الثانية في ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز عليه الحركة المستقيمة

على الحدين صار دوراً والا فقسم ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد
لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحالة الموجبة
لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات
الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون
موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا به بل لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة
فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهي علة لما هو قبل هذا
المفارقة او معه فقط وذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلته او على ضرب آخر
اقول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز
تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه
مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز
الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي تجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته
اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز
ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده
بل تكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه بقاسر او يطلبه معاوداً فيجب
ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآمر علة الجهة هذا الجسم الذي
يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدماً على الجهة لانه يجوز
ان يكون متحركاً في حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن
الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة
متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه ما هو معه
اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضاً متقدم كما مر بيانه في بيان
ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لم لا يجوز الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه

الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه في الغاية في تقييد الحركة بان
يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتمايز الا لكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام
وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها لكن
كيف كان ولا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافياً في اثبات الجهات التي
هي مقاطع للامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز
عما بالفرض لا يقال ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من
حيث كون ذوات الجهة اجساماً فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما
يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها
ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة
من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد
ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة متقدم على امتناع
تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة بل يجوز ان يكون متقدماً عليها ام لا وذكر الفاضل
الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذات الجهة فان تاخر وجودها عن
وجود الجهة تاخر عدم الخلاء عنه وانما تاخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن
مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكناً في ذاته ممتنعاً بغيره وهو محال
تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات ما على الاطلاق محيطاً ليس ... ضع
يكون فيه وان كان له بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطاً على الاطلاق فيكون
له موضع لا يفارقه **اقول** يريد ان يثبت اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان
سائر احواله فنقول في تقرير الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند
الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق
بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهي هيئة تعرض
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما

المسئلة الثالثة في بيان ان المحدد للجهات هو الفلك الاعظم

خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه
الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا
تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما
هو محاط وقد ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه اما بحسب الاشياء الخارجة
عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ تبين هذا
وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فلا يخ اما ان يكون محيطا
على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على
الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه
يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد الاول لا يجوز ان يفارق موضعه
ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان
للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم
يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة. معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد
الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد
موضعه اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول
موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى
الامر على التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان
يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به
وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون
محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفت به وذلك لان المحاط الذي له موضع
متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما تحدد موضعه فيجوز ان يتصل به

محدد الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فان
المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به
وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول
موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع
الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون
الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول
ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له
موضع الا بحصوله في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكك ان الحجة على
كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط
في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول
متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم
فانها تكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس
باقدم من محويه والا كان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من
المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا
لجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول
باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك
الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى
ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلدفع هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول
اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس
بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء
وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما
هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كا

او لم يكن كما في العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعر الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يحاذي على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثالث ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسر بان المحدد الاول ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى **قوله** ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ الاول تعد ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتي فان لم يكن محددا لجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويتعين ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابه النسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة تقتضي امتناع تاخر الجهة

عن اجزائها المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهته وبعد غيره جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع **اقول** يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فيها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ الاول المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ الحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الجسم لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرك

المسئلة الرابعة في تنويع الاجسام

من حيث هو جسم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك
وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير اراده وح يتخصص المعنى
المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد
وكلاهما باراده او من غير اراده فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير اراده هي الطبيعة
وباراده هي القوى الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير اراده هي القوى النباتية
وباراده هي القوى الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة
فقد ذكرنا انها مبدأ التغير عن شيء في غيره من حيث هو غيره وفايدة هذا القيد ان
الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج
نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان
تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف البسيط
ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا
لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تكثر افعالها
باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى
وطبايع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى يتركب
من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا
شيئا واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وساير
ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف **اقول** هيهنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده
عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي
من كل نوع شيئا ما على ما سياتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي
من كل جنس منها شيئا واحدا ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا
منعها مانع **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا واحدا غير مختلف هذه
نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف
قال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة

على نهج واحد

حيوانية

حيوانية ولا يصدر عن الفلك اشياء مختلفة مع هذا الحكم واقول وضع المقدمتين الـ
يا في هذا الاحتمال لان قولنا القوى الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع
كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان
القوى الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهي قولنا
الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة**
انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له
بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك **اقول** يريد بيان
ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان
بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وساير
الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او
عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان
محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة
على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من
خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا وشكلا غير طبيعي كالحجر
الحارم والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له
بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين
الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة التي اثبتناها وفي بعض النسخ
لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقدير يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة الذي يعرض بسبب نسبة
اجزائه الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانهما يقتضيه تاثير غريب من
خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر
الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع
بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو

كورتين — يصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة

تركيب القياس: الجسم البسيط له طبيعة واحدة ولا شيء من القوى الحيوانية له طبيعة واحدة — حيوانية م

فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا ينافي قوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها في جميع الاجسام البسيطة والمركبة فمعنى التشابه والاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسايط فالمراد انه اورد مثالين احدهما مختلف في البسايط والآخر متشابه فيها معينا ولا ينافي هذا عموم الحكم بالموضع والشكل

الجسم م

امر تقتضيه الجسمية الحالة في الجميع على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن
لا وجه لحمل الوضع هنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طبايع الجسم مبدأ استيجاب ذلك
وذلك لأن وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون
اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لأنا فرضنا خلو الجسم عما
يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير
خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الأجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة
يختص كل واحد منها ببعض الأجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع
المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع الاجسام
فاذن في طبايع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال
مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لأن الحصول في الموضع المعين
والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما
يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطبايع مبدأ لهما ولوجوبهما لما زال عند
زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما قوله
وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما بحسب مكانه او
اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد اقول لما فرغ من
بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ
بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا
لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لكل جزء الا كذلك والسبب الذي
يقتضي تجزية التمكن يقتضي تجزية المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا
مكان يختص به في اصل الابداع لأن التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على
سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع
وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو
مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب يقتضي زيادة في وجود الأجسام فلا يحتاج

مستوجبا للماء

مطلقا واما

المحاذيات

بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها
ولذلك لم يصرح الشيخ بذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون
احد اجزايه غالبا على الباقية بالاطلاق اولا والثاني لا يخ اما ان يكون الاجزاء التي
امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وح تكون تلك الاجزاء معا غالبة
بحسب طلب جهة المكان او لا تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم
الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب
فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان
القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور
فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الجاذبات فيه عن المكان الذي
اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من
المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان
الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما الى
مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا
على وجه يكون كل جزء منهما الى مكان صاحبه فانهما يتمانعان ويقفان بالضرورة
هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب
والرواية الاولى اصح لأن على تقدير الأخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من
جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان
كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان
فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان
يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيآته في مادة واحدة
عن قوة واحدة اقول ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط
الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون
القابل واحدا وامتنع ان يكون ما يتر الفاعل الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر

اشكال المركبات لأنها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي
بسطاً في مباحث التركيب لنوقفه فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف
طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات
المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل
المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل لم لا يجوز على ذلك ان الاشكال كما يمكن اسنادها
الى الطبايع المختلفة يمكن اسنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة
كذلك اما من حيث هي متعينة فمتأخرة عن المبادي التي تختلف باختلاف الطبايع
لذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة
مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر وبقيتها مانعة من العود اليها
يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء وللمانع من حصول ذلك الشيء والجواب ان
ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً واقتضت كيفية حافظة
للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت
وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل
القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لبقاء الطبيعة
عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان
الفلك عندكم لا يقتضي وضعاً معيناً مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان
يكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالاً معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان
الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بحسب نسب الاجزاء
الى الغير اصلاً لا مطلقاً ولا معيناً فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعاً معيناً والجسم مع
قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً وشكلاً معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضاً
بان متممات الافلاك والتداوير تكون فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها
مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر
وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل

حيوانية منه

الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل
المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض
يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضاً مجموع كرات والجواب
عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود
الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل
القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتاً او حيواناً في هذه الفطرة انما
يتصل به صورة كمالية نباتية او مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد
ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك
كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة
بجميع اجزاء الفلك الاول فيها وكون ذلك بحسب امور العلل المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نحو متصورة بالصورة الاولى فقط على
ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها
على تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان
حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة
الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء
المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افراداً بل المركب
الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسايطها لان المجموع فاعل واحد
كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس علة فاعلية متشابهة الافعال

تنبيه الجسم له في حال تحركه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اقول يريد بيان اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً
ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسيأتي الاحتياج الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من
السرعة والبطء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها في

بل يتحرك به ويحصل به الميلان ولن تمكن من المنع الا فيما يضعف فيه ذلك

زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الى ما ان فيكون الحركة
اسرع من الاولى او اكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من
السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة
والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فاهو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه
بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبداء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا
لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه
وذلك هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية يحس به الملامس
ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا احبسه بيده تحت
الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال
تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس
به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع الا ايضا يضعف
ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله ان
تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما
يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف
قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن
طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة
المنبعثة عن طباعه الى ان تزول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة يوجد ما كان
منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث فيه من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة
كميل الحجر عند الهبوط والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميله

الحيوان عند انه فاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه
كميل السهم عند انفصاله عن القوس واما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع من
ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها والاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة
الميل الطبيعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا
من القبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب
الخارجة وذلك كون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع المانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الهواء
بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع
ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لكون المعاوق قريبا لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى
مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما
التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه
معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز
ان تجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في
السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان
كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويحرق الهواء منه ويحس
ميله بالعرض الذي للانسان بالذات فاذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل
قسري يقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع الخارجة والطبيعية معا في
افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص
وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم
الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف
فيكون الامرين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات
المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي

والنفسانی وقوله وقد یحدث فیه تارة بتغیره اشارة الی القسری وقوله یبطل المنبعث عن طباعه الی ان یزول فیعود ابتداءً اشارة الی امتناع اجتماع المیلین وابطال القسری للطبیعی وعوده عند زوال القسری کما یشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده وهبوطه وتمثل ذلک بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضیة التی یستحیل الیها الماء لیتصور کیفیة التقاوم المذکور فانه کما لا یجتمع فی الماء حرارة وبرودة بل یکون ابداً متکیفاً بکیفیة متوسطة بین غایتی الحرارة الغریبة والبرودة الذاتیة تارة امیل الی هذه وتسمی حرارة وتارة امیل الی تلک وتسمی برودة وتارة متوسطة بینهما ولا تسمی باسمیهما وذلک بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبیعة المبردة کذلک ههنا لا یجتمع فی الجسم میلان بل یکون ابداً اذا حال بین المیل القسری الشدید والطبیعی الشدید فتارة یسمی بالمیل المنسوب الی القسر وتارة بالمنسوب الی الطبع وتارة بعدمهما معاً وذلک بحسب تفاعل المیل القسری والطبیعة وکما کان فعل الطبیعة المائیة عند وجود العرض الذی تقتضیه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما یضاده کالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ایجاد البرودة کذلک فعل الطبیعة فی الجسم ما دام مفارقاً لحیزه عند وجود المیل المنبعث عنها حفظه وعند وجود میل غریب یجاذبه افناؤه وعند خلو الجسم عن المیل ایجاد المیل الطبیعی فهذا ما ینبغی ان یحقق لیندفع الاشکالات التی تورد فی هذا الموضع کما یقال لولا اجتماع المیلین لکان الحجران المتساویان اللذان یرمیهما قوی وضعیف متساویین فی الصعود ولکان وقوف حبل یتجاذب طرفاه بقوتین متساویتین ممتنعاً قوله وانما یکون المیل الطبیعی لا محالة نحو جهة یتخالها الطبع لما کانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالمیل الطبیعی اما یتوخی الفوق وهو الخفة واما یتوخی السفل وهو الثقل وهما بسیطان وما یقتضیه النفوس النباتیة والحیوانیة یکون لحرکاتها وجهات حرکاتها قوله فاذا کان الجسم الطبیعی فی حیزه الطبیعی لم یکن له وهو فیه میل لانه لا یحد انما یمیل بطبعه الیه لا عنه لما کان الطبع الی جهة انما یوجد عند الخروج عن المکان الطبیعی وهو حال غیر طبیعی کالحرکة وجب انعدامه عند العود الیه وهو حال السکون بالطبع فان الواصل الی المکان الطبیعی

یجب ان یبطل میله الیه ولم یکن له میل عنه فاذن هو عدیم المیل واعترض الفاضل الشارح علی ذلک بان الحجر اذا وضع الید تحته وهو علی الارض فقد یحس میله واجاب عنه بانه انما یکون فی مکانه الطبیعی حین یکون فی مرکز العالم والحق ان ذلک المکان الطبیعی للارض لیس هو مرکز العالم الذی هو نقطة ما والا فلا شیء من الارض فی المکان الطبیعی بل کونها فی مکانها الطبیعی هو کونها بحیث ینطبق مرکزها علی مرکز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلاً فهو لیس فی مکانه الطبیعی لان مکانه لیس جزءاً من ذلک المکان واذا صار متصلاً بها بالفعل انعدم میله وصار مکانه جزءاً من مکانها قوله وکلما کان المیل الطبیعی اقوی کان امتناع الجسم عن قبول المیل القسری وکانت الحرکة بالمیل القسری افتر وابطأ اقول لما ذکر المیلین اعنی القسری وغیره وبین امتناع اجتماعهما وبین حال الطبیعی منهما اراد ان یبین حالهما عند تعارض السببین فاشار الی الاختلاف الذاتی المذکور لبناء ما یجیء من الکلام علیه واشار بقوله وکانت الحرکة بالمیل القسری افتر وابطأ الی الحال الحادثة عند تقاوم السببین کما قررناه اشارة الجسم الذی لا میل فیه لا بالقوة ولا بالفعل لا یقبل میلاً قسریاً یتحرک به وبالجملة لا یتحرک قسراً والا فلیتحرک قسراً فی زمان ما مسافة ما ولیتحرک فی تلک المسافة آخر فیه میل ما وما نعة فبین انه یتحرکها فی زمان اطول ولیکن میل اضعف من ذلک المیل یقتضی فی مثل ذلک الزمان عن ذلک المحرک مسافة نسبتها الی المسافة الاولی نسبة عدیم المیل فیکون فی زمان عدیم المیل یتحرک بالقسر مثل مسافته فیکون حرکتا مقسورین ذی مانع فیه وغیر ذی مانع فیه متساویتی الاحوال فی السرعة والبطؤ هذا خلف اقول یرید بیان ان الجسم القابل للحرکة القسریة لا یخلو عن مبدإ میل ما بالطبع وقبل الخوض فیه نقول قد ذکرنا ان الحرکة لا بد لها من ثلثة اشیاء مسافة وزمان وحد معین من السرعة والبطؤ فنقول ههنا اذا اتفق کل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقیان فقد یعرض بین المختلفین تناسب ما وبیانه بالتفصیل ان المتحرکین بالحد الواحد من السرعة والبطؤ یقطع مسافة طویلة فی زمان طویل وقصیرة فی زمان قصیر فتکون نسبة المسافة کنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی والمتحرک فی المسافة الواحدة یقطعها

اسرع في زمان اقصر وبحدا بطاء في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان
القصير الى الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحدا اسرع مسافة اطول وبحدا بطاء مسافة
اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الطويلة الى القصيرة فتبين من ذلك ان الطول
في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلها بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ تستدعي
شيئا آخر لانا قد بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مجردة غير
موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية
والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين لها بحسب الملائمة ويبعث
~~عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة المتخيلين لها بحسب الملائمة ويبعث~~
~~منها الميل~~ واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها لكن اذ لا
شعور ثمة بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك
فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين
المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت
التفاسير اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف
فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون
بشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه وهو الذي يسمى به المعاوق اما الذي من
خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظة واما الذي
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
شيئا ويقتضي ما يعوقه عن مقتضاه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او
النفس الثابت لها مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني
الخارجي والداخلي ما بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبت امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام
التي يجوز ان يتحرك قسرا وهي مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف

الزمان متر

المسافة م

ارتفاع السرعة والبطؤ عن الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال م

المعاوق

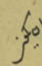
المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة
والكثيرة بازاء البطؤ فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة
الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى كنسبة الزمان
الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض
متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها
في زمان مساو لزمان عديم المعاوق ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوق
وعدمها الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا
محال فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض عليه طايفة من المتأخرين كالشيخ
ابي البركات البغدادي بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيستجمعها واجد المعاوقة ويختص باحدهما فاقدها
فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب
قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها
لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض وجودها يكون
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ واسرع من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطؤ معين فرضناها لا مع حد منها هف ولنرجع الى المتن فالدعوى
المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر
البرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة
في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما ولا شك
انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة
تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة
زماني ذي الميل الاول وعديم الميل الاول مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة

ذلك م

ان م

وقوع الاخرى م

الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون فى مثل زمان عديم الميل تحرك مثل ما قد
لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما الحجة
الزمان فسنذكرها من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة الموثر
الضعيف الى الموثر القوى ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند
التجزية وايضا فانه احتج بذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق ثم عدل الى بيان
احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام
الطبيعية ميلان متخالفان يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة
القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه
ان يكون فى الفلك ايضا معاوق لانه مستمر فى الجميع واللازم منه محال ايضا والجواب عن
الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى
الجزء والكل فيها وهى كالصورة والطبايع ومنها ما يحل فى جملتها ولا ينقسم بانقسام
الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف
الاول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب لصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارج
وقد اشترط فى الغرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج
الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق
داخل الجسم البتة بل هو فى الطبيعية كما فى هناك من خارجه فان معاوقة القوام
كافية هناك واما فى القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى فى القوام
واما الفلكيات فلا ميل فيها ذلك لما بينا من الفرق تذكير يجب ان نتذكر هنا
انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له زمان حركة
ذى ميل اقول لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كالا نسبة للنقطة
الى الخطوط ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل فى الزمان المنقسم
لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم



ان يكون له موضع او وضع و لا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق
له فى ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاورها
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها
دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك
مع اختلاف احوالها من مكان طبيعى جزئى يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه
المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا
كذلك الكلام فى الشكل لكنك يجب ان تعلم ان كل شىء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق
الغريبة الغير المقومة لهيئته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه موضع
وشكل واما الحدوث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان
الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او لداع مخصص به او اتفاقا فان كان لاستحقاق
بوجه ما من طبيعته فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
الغير المقومة وقد نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم
ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة اقول قد مر بيان ان الجسم يقتضى بالطبع موضعا وشكلا
معينا وهذا الوهم تشكك فى ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم
للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك
عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما فى الكتاب ان يقال ليس يجب ان
يكون ذات كل جسم هى المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع هنا ليس بمعنى
المتولد بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع المكان
الشكل لفظا ولانه لا يعم الاجسام كلها قال وذلك لأن من الجايز ان يخص محدث الاجسام
كل جسم فى ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة
اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام
كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم لوجوب اللاحق بالوجد
بعد وجوده كما مر فى المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منهما الا لسبب قاهر كان

عليه الى موضع او شكل خصصه القابل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك بعوض ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق يقتضيه طبعها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اى يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق الذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل جسم فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا شاملا للتشكك ولما في كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع اما الى الجسم كالاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو الحق والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له وينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على حال غريبة من طباعه تحصل له عليها من الامور الامكانية وعلل خارجة و يقبل التبديل فيها من طباعه الملائم واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بطبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم لعلل خارجة عنه

تقضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فلمكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع الى الجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بعض المقوله للفلك غير واجب فرد والدعة ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تعرض اولى بما هي عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا الشيء منها فهي لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير **اقول** يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هي عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها والجهة ان هذا الوضع انما يعرض عن تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي بعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد فوجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه هي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا



وما لا يصح عليه الانحلال ليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف
الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الهيئة
ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل نعم اعترض على ذلك بان الامكان
اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام
والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول
سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ
ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فان يمكن ان تتحرك على الاستدارة
واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كالقطبين والاجزاء التي لا يدور عليها
لا تتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة
غير متناهية وان يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات بعضها في حكم
المكرر وبعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان
بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة
يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها
مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما
انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز و
حركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها
يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل
ان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك
المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة
على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه**
وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب

نسبتها اما الى الشيء من خارج واما الى الشيء من داخل واذا كان ذلك الجسم كلا ليس
بمحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل
معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم
ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن **اقول**
تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق
بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع
فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على
الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات ظهر ان
تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على
الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر
يتكون عنه مكان ويبطل مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد
الكائنين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لم
يحسبها كان اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان ذلك في المكان
الذي له بحسبها فقد كان زائد قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فوجد في
تمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد
ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم
والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة النوع
على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي
مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان
بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وبيانه في الاجسام المقتضية
للهيولى المختلفة فان ميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع الطبيعي لما

المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا تقتضي
من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا
بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلب فنقول ثم حال هذا
الكاين لا يخلو اما ان تكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكاينة في مكان غريب ولا
تكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما
الى مكانه الطبيعي وعلى تقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه
الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا من اجل الجسم الذي مكانه هذا المكان
وانه قلب جوهره وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم
المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه
ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانا اقول فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل وله ميل
فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره
ونوعه فقد بان ان كل كاين فاسد ففيه ميل مستقيم وهم وتنبيه فان تشكك
قلت يكون ذلك المتكون لصيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجب … لو عينه
ان يقع خارج مكانه فان الملصق ليس هو المكان بل الحاد الى ثم ان يقال انه ادعى
الانتقال على كل كاين وفاسد وذلك ليس بواجب لان الكون يمكن ان يقع على وجه
لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي
صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا
بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال الملاصق هو الذي يكون في
مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن في ذلك المكان فاذن
انتقاله اليه واجب ونحقق ذلك بان يقال مكان الملاصق اما طبيعي للكاين او غير
طبيعي والقسم مترددة والبيان المذكور يعينه عليهما **اشارة** الجسم الذي
اقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان
الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستديري ومستقيم وبرهانه ما مضى من

المتخالفة … م

في قوله م

لم يكن م

مبدأ معو

هو معو

في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه
وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه
الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو انما وجوده عن صانعه بالابداع
ليس انما يكون عن جسم ينسد اليه او ينسد الى جسم تكون عنه
بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق
ولا ينمي ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي
الى فساده م

ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة
وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة
عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي
جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان
الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب حالتين فقد يقتضي والجواب
عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة
فذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء
يستلزم حركة تحصل وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم
حركة فهو اذن ليس شيء آخر غيرهما اقتضاء اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير
لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه …
في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه
المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن
ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه و
ذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني
انه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظه ايضا في قوله وقد بان ايضا ان
الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة ما عدا سابق الاول
ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل
التكوين عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون
والفساد عليه ثم قال ان كان كون وفساد فمن عدم واليه والفايدة فيه ان الكون
والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد
العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ
انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع

كما في المحدود والعناصر ١٢ كما في الافلاك ١٢

… المستدير الطبيعي مستحيل ان يكون جامعا للميل المستقيم الطبيعي … المحدد للجهات ليس فيه مبدأ استقامة … لم يصرح بتلك النتيجة في ذلك الموضع … المقدمة الثانية … الاحكام المذكورة … له مد

يمتنع انه

عن طلانهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك ولهذا لا يخرق واشار بلفظه هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه الا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا يَنمى فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة بالغوّة والذبول ضدّه وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار الى ذلك بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائز عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فبذا النظر اقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هي الكون والفساد بحسب الصور النوعية عند الخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحد من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل الطعوم والروايح كثيرة لما تكلم على الاجسام اللطيفة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل الملموسات وسم

القسم الثاني في الكلام في الاجسام العنصرية وفيه مسائل المسئلة الاولى في عدد الاستقصات

الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة للفعل فالقوى قد مرّ انها مبادي التغيرات وهي بحسب ما هيتها قد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدّات للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدًّا للتأثير في شيء آخر فهي مبدأ التغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدًّا للتأثر عن الشيء الآخر فهي مبدأ التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقد ذكر في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب الى ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها الحقيقية فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها في الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدًّا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقالوا هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة اليه باردًا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات تفعل فعليه وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس ساير ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما يحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولكن

لم يعرض لها لكنها جميعا فعليتان لا نفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبايع
الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل الطعوم والروايح
كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بها بمعونة
الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع
قوله قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في اسنادها الى
الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ
بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك
تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكرنا ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه
ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه
على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر
الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هو
الغريبة النافذة الى الباطن والجفاف هي عدم البلة فيما من شانه ان يبتل وعلم بذلك البلة
والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك امر بالتامل ولا
يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه
كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة
والصلابة ما يقابلها وذكر الفاضل الشارح قبل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا وهناك
امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين
الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغماز
والثاني تعادل التشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء
المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال
ومرجع البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال
وعدمه عن المشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن

لا فرق

اوالبطؤ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة منه

لا فرق بينهما بحسب تفسيره قوله اوالرطوبة واليبوسة ينسبان من حيث الهيئة الى الكيفيات
الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكرها
في تفسيرهما ليعقل بهيئتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فاعرفهما
لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظها لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ساير ما يجري
مجراهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية
وسهولة التشكل اضافية وانما يعبر لها على ضرب من التجوز وايضا يكشف اسم الشيء الذي
يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء معنى مطلق الاسم على المسمى واستعداد الانفعال
مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال
بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة
فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا و
تحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والهشاشة ما
يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة غير الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء
معدا نحو انفعال ما قوله ثم اذا فتشت وجدت التامل قوله الاجسام العنصرية قد تخلو
عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس
الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء او الماء ولا يمكن
ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك الجسم
الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما يدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا
تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت
الملموسات باوايل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين
من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهي الفعلي والثاني
جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهي الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام
عنها واما ان ينتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات الملموسة

اوايل م

وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط
الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد واعني
بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عادما
لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم او وجدته مستحيلا الى
الحرارة او البرودة مثل اللبخ والتخدير وكذلك الحال في الهيئة
المعتدلة الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة
ويبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها
للشكل من غير مانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما
الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا فليس هو من الاجسام واما ساير
ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم جسم او ينتمي الى هاتين
اسماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك

وهي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات في
الفاظ الكتاب هذه ظاهر والمراد من قوله اما الذي الخ لا يكن فيها ذلك اصلا هي الفلكيات
تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء
والبالغ في السيلان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اقول اراد ان يشير الى ان العناصر
اربعة وتعيينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها استقصات
المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتحصلها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث
عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سببا التركيب
يستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المتعينة
وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال
بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال
في مختصر له يعرف بعيون المسائل هذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار
والشديد البرودة هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول
في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية
والاخرى انفعالية وبان الحصر في نسبة الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات
الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة
للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان الموقع عنده في هذا الموضع
بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واوجد الفعليتان في الجسمين اللذين هما اشد
تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتان في الباقيين اظهر والانفعاليتان
في الباقيين اظهر ميز بينها باسناد كل واحدة من هذه اليها وخص النار فيه بقوله
البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم بجوهرها الذي
لا تختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد
القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواه

لمهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع
التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخيرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل
الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب
الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب الى ان صورة الهواء والارض
هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا فاقول وانما اختار هذا
الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس
على الاخس اولى فاقول وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين
ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليه الشيخ بان وجود
القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة
واما برودة الماء فقد ذهب كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض
ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام
والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
به اشد واما السيلان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة
التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق
واما ولبث سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة وافق الشيخ برجوع الشيء على الوجه
الذي كان ولا شك ان احوال الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها
ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا القياس والاستدلال وذلك باب
آخر اعرض عنه ههنا والطبيب القول فيه في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى
الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف اقول لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات
الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء
وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فلظهور وجودها وراعى ترتيب المذكور
فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار
مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن

يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء
يتشبه به اذا سخن وتلطف اى تخلخل وتشبهه بخروجه وتصاعده في حيزه لا تكونه هواء لان
ذلك لا يكون ثبتها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مخلطة بالهواء ووجه الاستدلال
ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فالهواء اسخن
فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن
اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت
لطباعها ولم تسخن بعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة
هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية المحللة كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا
خمدت النار وفارقتها سخونتها يتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق
اقول يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام
نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه
ايضا قد ذكر في بعض فوائده انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة
في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو
اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر في ثبه
في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة
والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت
مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد الاجسام في معادنها **قوله** فهذه
الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر
فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين
صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها
ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاها للامكنة المخالفة على ما شاهد الى
اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة
واضحا كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا فانما اقتضاها للامكنة المخالفة

باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما تقدم احد الاستدلالات على اختلاف
الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة
وهي صعود النار من الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وهبوط
الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء
من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي تزداد شدته بازدياد
الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته
فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه**
من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء **اقول** لما كانت الحجة الاجزم في الفصل المتقدم المشتمل
على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية
لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات
العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع
ما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة
الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر
اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء
العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه
بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا فيه مثقلا اياه لان قوما
ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه
الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات
المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في
الحركات الاخر **تنبيه** قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نشفته
عاد الى حد ما ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف
واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحوة قلل الجبال فيضرب البرد
فيجمد سحابا لم يسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب

يبسط لما فيه يصحي ثم يعود **اقول** بيّن ابتدا اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على ثبوت الهيولى
في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف
وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت
العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد
من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة
في الثلثة لكن الواقع منها ليس الا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان
الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض
الا بعد تكونها ماء وح يكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة تقع
بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض
يشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى
ستة وهي بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض
وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلث بسايط وهما تكون الارض
من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد
بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني
عكسه وكان الاول مشهورا كثير المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة
عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظ فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية
قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت
بالغليان وغيره ظ لشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين
المتعاكسين يكفي فيما نحن بصدده لانه يدل على ان الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر
فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء
فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظ الاناء اذا برد بالجمد واشار
اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد
هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما ان يجتمع

بل تقع في آن وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف
مركبا من التكونين المتقدم ذكره
والثاني بين الهواء

من الهواء

من الهواء اللطيف بناء على ما ذهب اليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ الحكيم الكاتبي
وغيره او يترشح ما في داخله والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية
فقد تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة الاناء وعلى تقدير بقائها هناك
احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا توالى حدوث الندى بعد تنحيته عن الاناء
مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها
فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل
حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء
التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء
الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن
الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة
بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد واشار
الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفضته عاد الى حيث شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة
الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء وجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا
محالة يسيل الماء ح ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا
صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه
بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ
الكيفية بطيئا واذا الح عليه القوى المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف
غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من
تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء اللطيف به ماء لسرعة
تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء اللطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا
فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء وماء اما اذا انحى عنه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الذي يترشح ما في داخل الاناء وهو ايضا

الاول باطل

باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا يكون الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقاً للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس لا فى موضع الرشح فقد قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الغاية والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل مع ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح ولما ابطل الحجر صح بالنتيجة وذلك فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال ضعيف من صحو الهواء لامن اتيان السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم ينزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو لذلة مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب البرد الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس اعظم من تبريد الاراضى الجمدة اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة هو طاء انما على شرط ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فيهما ثبت ذلك

اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو م

لمن شاهد واعتبر علم ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال كان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم نعلم ذلك ما بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمنا بامكان وجوبهما

قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار اقول لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهرة لان الشعل لم تنعدم تضمحل فى الهواء على ما نشاهده ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التى يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة اقول هذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب الاكسير ويكون ذلك تصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها ماء كما يشاهد فى الاجزاء الارضية الذهبية المحترقة كيف يصير لحا ويذوب بالماء والاجساد هى الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة وذلك مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لاندرة وجود امثاله اليهما ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر بحيث يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح مما قد تقدم توجيهه بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة فى الكيف مثلا الهواء الذى صار ماء استحال فى حرارته الى البرودة فهو هواء فى جوهره لكنه متكيف

بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي لانكار امور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعا جسما واحدا تكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك بقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها وفرط حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاولى وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق يحو نفسه جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاولى اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولى فالاولى للجميع هي هذه وقوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلق يحو نفسه جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منها اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك والله اعلم

انه

انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الثاني يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة ولتكون متناولة للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي ينحل اليها المركبات ويتركب منها واشارة الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل في ميل الهواء لعدم الاحساس والتمثيل بالجزء الذي تحته احسانا بثقله ليس بقوي لان الجزء جزء منفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة

المسألة الرابعة في الاستقصات والاركان ليست الا الاربعة المذكورة

اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحسن
واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في
الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس بعيد على ما
سياتى وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تخلو من الاجزاء الا بالقسر
ولا قسر هناك ولا يتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول
النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاشعة
الشمس وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية
اقوى **تنبيه** هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو
خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد
بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية وناميه ومولدة للمثل وحساسة
ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات مختلفة اولى فان الكمال
ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شىء يحصل في المادة والى غير منوع
هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات
مختلفة الاثار يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ومن النباتى ما يصدر من
المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها في
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه
اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب
الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه
كما ستبين موجود احدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذن
بسبب مواد مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هى هذه الصور
الاربع النوعية التى اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه
الصور انفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن يجب

قاسر نوز

المسئلة الخامسة في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة

لا نفس له ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل

احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقاديرها
في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد
التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هى اسباب اختلاف
المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة
الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد
التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف
مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة
الى ان الاستقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن
مبداها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل و
الى الكيفيات المختصة بالحيوانات والمراد بها مبادى تلك الهيئات التى هى الصور
النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة
الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج خاص له عرض بين حدين لا يحتمل
ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج
النوعى على الامزجة الصنفية والصنفى على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها
يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير وقوله
ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية
وانحفظت الصورة مثلها يعرض للماء ان يسخن اولا ان يختلف عليه الجمود والسيلان
وما نيته محفوظة في تلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف
والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت
الكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الكيفيات
يريد ان يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى وبين الكيفيات التى هى
من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة نوعية

استقصات

عارض

يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها ينبعث كيفيات المحسوسة
واستدل على مباينتها بثلث حجج ايقيان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية و
انحفظت الصورة مثل ان يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية وان يخلف
عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائية محفوظ وهي صورته
النوعية فان المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار
لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء ولا الارض بعد زوال السيلان و
الجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهي
لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه
اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك
حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة
مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف و
ذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة
من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر
المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا
لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عارض غير
ذاك وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان
زال فقد بطلت الكيفية وان بقي فلم يكن التزايد معتبرا فيها فان صح الدليل فقد
بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما
يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا
بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا
الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل

الصورة
واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو
فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم هو هو في
الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو
والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين يشتمل على الفرق بين الصور والاعراض
الهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله
وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية
اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون
بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد
والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية هي الطبايع بعينها
بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها
مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي التغيرات في غيرها قوى قوله
واذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا
في قرب زماننا مذهبا غريبا فقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها
عن بعض تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك
الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا
لم يفسد قواها اشارة الى بطلان ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج بل هو
فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة تتوسطها
في حد ما تتشابه في اجزائها وهي المزاج اقول يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا وان كان متأخرا عنه

عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا من
شيء واحد وكلاهما محال فاذن يفعل كل واحد بصورته وينفعل في كيفيته ولا يكون بالعكس لان
الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة
لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصور وينكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في
الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة يستبرد
بالقياس الى حارها ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة و
يتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها
اشارة الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل
بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل
هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد
متناولا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج
الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة بها
اي الاستحالة تكون في حالة تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة
توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية
المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون
الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حدها متشابهة في اجزائها
وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين
الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات والكيفية التي في
ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فيما بين ما
في الكتاب وقال الفاضل الشارح اما المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها
الا في الحار والبارد فان وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بعض الماء
وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما
وهنا بحث وهو انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات

الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين
احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن
انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها
بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة
في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة
في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء
الباردة بسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في
الكرسي ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا
صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة
والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة
وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية
وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول
لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء
نارية داخلته ولما يظن انه يبرد بل فشت فيه اجزاء جمدية اقول قد تبين مما مضى
ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل
بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة
للمركبات لا تنحط عن الاثير كما مر بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما
معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية
وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من
تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض
لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان

الحكم متن

في متن

المسئلة السادسة في اثبات الاستحالة

مثلا متن

من متن

مثلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه بدو وكمن فيها ما كان بارزا فيصير مثلوبا او
غايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا او بان ثم قوم يزعمون ان الطايس على سبيل بروز
بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من
النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل
نارا لكن احدهما نار مخالطة ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل
الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع
كون الشيء من لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما
وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فتقريبا وأولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على
فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله فان قلت ذلك
فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه اقول
هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب
عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية يمكن نفوذها في المسخن
فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين
فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهي ما يغلب عليه الارضية والمخلخل
هو الذي يحمل قوامه بالقسر تفتيشا متخلخلا كهواء الكرة بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء
الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تلازم التخلخل
فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم
الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا واعتبر حال السخن
في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة
قوامه اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في انائين
احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل في الوضع بحيث
لا يستمسك على الفرج والمسام الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها

قوله صر

اي متخلل م

د

في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة
النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل لا مثلا من مسموم مغدوم يمنع
البلاغ في التسخين لمنع الفشو وفي بعض النسخ ممنع الفشو اذ كان لا يخرج منه شيء
يعتد به حتى يخلف مكانه فاشيا يعتد به اقول صمام القارورة شدادها وسدادها ما يوضع
في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الآنية المصمومة يجب على تقدير ذلك
المذهب ان يمنع من تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد
خروج شيء عنها اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقم
الصياح اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا
محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة
عظيمة هايلة ينفر عنها الدواب وهي من حيل المحتالين بين حدوث السخونة والنار دا
مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله
وانظر الى الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله اقول وهذا استدلال
خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع والا لكان
هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا كان
فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد
مثل برده وهم وتنبيه اي لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة
من غير تولد حتى نارية اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما
اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب
وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه
تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة كذا
قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا
فيها مختلفة لبقية فاشية في ظاهر الجرم وباطنه ومحسوسة في جميع جرم الزجاج الكائن
عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان

حلبا

هذا غير تمام اذ للامام ان يقول وضعه على الجمد يعين الطبيعة على
ابراز الكيفية الملائمة للطبيعة م ك

لا يمكن ان تصدق بكمية كون الا بعد ان يحس ولا يحس بالحقيقة ليس كما نظر كيف لو
كان هناك كون او بوجود لكان الكثر لكامن بوجود فاذن ثم الكلام بعد هذا طويل
قوله وبينه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا فيها ما
ينفصل ويبقى في ظاهرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها
على سبيل الكون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما يكون بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ولا احساس ما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية
الباقية بعد التجمر لا يمنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق
ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التي تنفصل عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد
هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر
الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اورده كفاية كان الكلام فيما بعد
ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون
انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم
لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكن تسخن بدن الحي عند
انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما
قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قال بل مثله فليس مذهبهم والا لزمهم ما مر **نكتة**
اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا
ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع
لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر اقول يريد بان النار المرئية ليست
بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلها وقيدها
بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية

المسألة السابعة في احكام النار

ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهي مخالطة الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية
المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار
قوية من سائر اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما
وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة قوله وربما كان انفراجه وتحجمه
وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التشعيف للانتشار
وخلافه لاستحالة الصنوبرية مستحصفة النار اقول هذا جواب عن سؤال ذكره بعض
وهو ان يقال لعل التشعيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النارية
وتفرقها هناك وعدم التشعيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل
الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه
واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج رأس الشعلة وتحجمه
اي غلظه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشعيف و
عدم الظل في الاصل دون الرأس قوله فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة
كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون
منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت اقول المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب
الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية
الفعلية واشد انفعالا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة
الماء والارض ومخالطة اجزائهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي ولا تزال تدب
الاشتعال فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر
وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير
مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس كذلك بطفي قوله ولعل ذلك
من اسباب لطفها احيانا عندنا وهو كما اذا الفينا شيئا في تنور مثلا مستعر صار
النار فيه شفافة لقوتها فان الشيخ تشتعل ثم تطفي قوله والاشتعال

اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الأرضية دخانا
الذي كلما قويت النارية قل لأنها تكون اقدر على احالة الأرضية بالتمام نارا فلم يبق
ما يكون دخانا بعد اره في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة
لا حاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الأرضية عنها دخانا ثم بين حال حالها الا
بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة
بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات ونسبها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب
المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه
من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس
دون النوع وكان الأصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة و
مناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار
المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ
فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الأمزجة عن الاعتدال
لأخرج الأنواع عن الكمال وجعل اقربها من الأعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره
النفس الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ ابي نصر الفارابي فانه قال
في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق
الاصول واظهر منها الأمزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل
مزاج كان ابعد عن الأعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب
من الأعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالأصول هي الأسطقسات
الاربع واخرج الأمزجة عن الأعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما
قال اقربها من الأعتدال الممكن لان الأعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله
ليستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس وجعل نسبتها الى
المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية نسبة ما الى مبدأ ما واحد وبسببها يستحق ان يفيض عليها

ان يفيض

المسئلة الثامنة في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر

صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة
بمبدأها اشبه **واعترض** الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل
مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس
ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل لذاته **واقول** موجد
الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم
تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها
انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان
بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها **واعترض** ايضا على قوله وقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان تتعلق تلك الجلدة لا بالقلب **واقول** كون
جلد الاصبع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء
من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست
الاعضاء مما يتعلق به النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي يقرب لاجزاء الثقيلة
والخفيفة فيها من التساوي فهو اول شيء يتعلق النفس به ثم ان تلك النفوس تحتاج
بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصل تلك الارواح
ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير
مبدأ للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها
في افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص
على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية

والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد
اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر

الكلام في هذا النمط يشتمل على اقسام ستة

المسئلة الاولى في اثبات النفس وبيان انه غير البدن واجزائه

بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فمقابل الصناعي و[المعنى] الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية منا ولكل للنفوس النباتية و الحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا جسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذات آلات يمكن ان يصدر بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية و النطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا جسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل

تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها [اقول] يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغيره كالملهوف الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يلتفت فيها الى شيء غير ذاته وهي ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا وشرط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدركه كما لا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هو ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل تلك الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كالظاهر والباطن وكونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تحمل في اقامة البرهان عليها ثم زيفه براهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها

تنبيه فاذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تكون تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر [اقول] يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغاير فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة

تنبيه اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه البصر من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى



عليك وجودها الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر مما تمتحن من
نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت
مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من
عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره **اقول** يريد ان يبين
ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا
او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه
فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان
يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر
بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحس
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون
المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن
تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد
منها جزء المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغاير فظهر ان المدرك
هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حال
الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان
المدرك ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون
لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي جعلنا الفرض المذكور جعلناك
بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان
تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك لم تثبت
به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا

اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به **اقول** اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد
يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا
يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فانما
يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها
وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان
في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير
معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث
هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه
فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال
ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة
فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل وذم
اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فقال الانسان عالم
بهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته
مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم
ذاته المخصوصة ولا يخطر باله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا
عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون
بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر
فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا
لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان
بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة
حركته بل في نفس حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر
عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صورها ولا

المسئلة الثانية في ان النفس ليست بجسم ولا مزاج

وقوانا نقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوّم موادها وتجعلها شيئاً ما غير
المواد فهي من حيث كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة
هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات
المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة
والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع
اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والنماء
والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها
الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع
الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر
عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل
ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة ما لا من
حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على
ما مضى وبعد ان اظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات
الارادية المختلفة اولاً وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية
الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها
المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقاً او
بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي
حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما هو يمانع الانسان
كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد انسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه
لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل في نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك
على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في
قوله يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال كذلك في وقت الاعياء
فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه بجهة الحركة الارادية

هي الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت
الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك
لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضاً قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس
تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين
الحركتين بل تتركب من كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث
من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلاً الى جهة وعارضه مانع
احدث ذلك المانع ميلاً الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع
صاعداً وايضاً عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس
الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها
المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في الهاوي
الهوي قوله وكذلك يدرك بعض جسمه ويغير مزاج جسمه الذي يمنع عن ادراك
الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد كيف يلبس به اقول وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقايه
على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهي محتاج اولاً الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج
وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات
بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج
المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما
متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه يكون قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكون قبل المزاج الباقي الذي هو
بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن
بالامراض المنهكة مثلاً وعدم بالموت كارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا
استدلال متكون للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ
للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انساناً قوله فاصل القوى المدركة والمحركة

وهذا استدلال بالادراك فانه ايضاً تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون
مبدأ الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية لا تأثر عما يوافقها
في النوع فيمتنع المدرك عن ادراك الادراك انما يحصل بانفعال
المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معها موجودة قوله ولان المزاج واقع
فكيف يلبس المدرك بما هي غير موجودة انما يحصل على الالتيام
فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك
والامتزاج فوقه غير يتبع الالتيام من المزاج وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده ومنها الالتيام
لحوق الجامع الحافظ وهن او عدم تداعى الى الانفكاك اقول م

اقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صح بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك م

والحافظ للمزاج شيء آخر كان تسميته بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المؤسسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن واما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس الاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير مبينة الى ان تبين واما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هي النفس وتدير على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدائها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستقصاته وللجامعة للاستقصات يجب ان تكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الشارح الفاضل عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انما تصير بعد حدوثها حافظة وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وذاك في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم ذاك وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح يوجد النفس فهذا ما قاله فيه اوقد وقال الشيخ في الفصل الثالث استقصات بدنك وهي لغاية

بعد تامها الاولى التي الشيخ النفس التي هي لجوهر حيوان م

وبينهما

ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبر المزاج فكيف في تحت التدبير بعد مدة الى الناطقة واما يجري شان هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة قبل حدوث النفس التي هي تحدث فيها وكيف نعلت بدلا نها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرزها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدا وتلك القوة وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتكامل المادة بتربيتها اياها ~~فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها الافعال~~ وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى كمالها نفسا بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاورها ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر والتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة النارية في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمره كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وكما ان كل ما يتاخر عنه يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى تمام من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاثة الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء

بعض الكلام ان كلام الامام ... عن ...

والمصورة من القوى الحادثة للنفس التي ... تكون ... الحادثة ... المصورة م

بارادة

الانسان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية

الحادثة م

طفة

الغذائية الواقعة في المنيين هي نفس الابوين وهي غيرهما بل هي حافظهما والجامع للاجزاء المضافة
اليهما الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هي نفس المولود وقول الشيخ
انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع هو الحافظ بالاعتبار الاولي وبالجملة فالغرض
ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان
المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى
اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق اقول يريد ان يبين ان الجوهر
الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو
تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن
ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك
واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيدرك ذلك
بديهة وهو الذي اذا اصابه وهن او هدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تحرير قوله
كذلك وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك
او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة وينفك عند حلول
الاجل بمفارقتك فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس
في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليبين لك ان تلك النفس
هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية
عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك
وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء
والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والا لاتصفت
باحد متقابلين حال اتصافها بالآخر فاذن هي مبادئ لاشياء متقابلة يصدر عنها تلك
الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ للتأثيرات قوى ومن حيث هي لا تستقل
بانفرادها بل تفعل اذا استعملها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله
فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي

المسئلة الثالثة في وحدة النفس وكيفية تعلقها عن البدن وان كل واحد منهما وكيفية تأثر البدن عنها ينفعل من الآخر

بينها

بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنان
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات اقول هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان
يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس
كل مرة اسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس
الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض
فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر
اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك اقول
وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم
من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد
تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع
الى التهتك والى الاستشاطة غضبا من نفس بعض اقول وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات
المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات
والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف
يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب
وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة
الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت
في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير
مباين له وهو الباقي اقول لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي
اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل وانما
الشارح اما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بطلب او غيره

ليس المراد ان تلك الاشياء هي الصور التي الادراك بها لان الصور الماهية العلمية انما ترتسم في القوى العاقلة والشيخ صرح فاتصاف النفس بانها عالمة من قبيل قولهم زيد متمول

النمط الثالث وفيها ثمان مسائل

المسئلة الاولى في ماهية الادراك وانواعه

لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى العقل على ذلك التقدير لا يكون الا في حصول الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المط

فهى متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض
الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة او لك ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج
الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن
النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلا اسماء
فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان بل الوجه فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف
منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما فى الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فنقول للشى المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته
المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل فى
الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج الى الانتزاع فقوله هو ان يكون
حقيقته متمثلة يتناول الامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه
او بمثاله فالادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذى الادراك والاخرى الى الشى
المدرك ولاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشى وهو المدرك والى ايراد ذكر
ذى الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك
والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة
بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك
وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذ فى بيان
معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان
الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك
ليس هو كون الشى حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند
الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام
الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس الحس بل ويجوز
ان يكون ايضا الحصول فى آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم
تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون آلة

فى الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى فلا يكون هى
الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك
اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير باين له وقدم ابطال
القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل من الاعيان مثل كثير من الاشكال الهندسية
مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا
فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا فى المشعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة
مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت ما تدرك علم انها موجودة لا فى الخارج
بل عند المدرك وفيما لا يباينه فابطال القسم الاول تحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله
وهو اما فى ما ثاك فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشى الذى لو
كان فى الخارج لكان هو القسم الاول فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا
فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم
من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك
الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المضافين فلزمه
ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب
الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك
التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك
لم يحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حالة
ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم
والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق
الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها
كالحركة مثلا ليعرفوا احوالها اهى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف
نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم النفس تدرك

مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء
سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية
عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون
تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشى
الخارج عن المدرك



المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هى الالة لا النفس وشنعوا
عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجى بيانه فى موضعه ومن اعتراضات
الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت
جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج وح لم لا يجوز ان تكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة
بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكنه بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصورة ما هى مطابقة للخارج وهى العلم ومنها ما هى غير مطابقة للخارج وهى
الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون
الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان
الخيالات الناقصة لانفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب
واما القول بكون الصور المدركة فى جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد فقط بل انما
مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة فى الة
الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هى الة
الادراك او فى القوة المدركة الحالة فيه الذين لا حظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتهما
او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح فى المساواة
بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية
ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذا
الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما فى
الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية
والتخيل انما يكون بانطباع صورة فى الالة الجسمانية الى موضع التخيل ولا يرد على سائر
الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضع المذكور ايضا على القائلين بالشعاع

او على من يذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصورة المتخيلة تنطبع فى النفس
ولولا ان هذا البحث خارج عما فى الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا
القدر يقتضى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية لما
يكون موجودا اما المحسوسات التى لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون
ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باعتبار
اضافته الى الحس والعقل فاذا دلت ماهيته فى موضع على كونه امرا غير مضاف
وعرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول
الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة يقتضى صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان
الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع
ولا محالة يكون محلها ذات وضع ولا يقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضى كون محلها حارا الا اذا كان الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن
ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا من ان يجعل المدرك الذى يكون ذلك
المحل الة له حارا وان الاعتراضات التى اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية
تجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس فى متنه ولما
احتج بانه بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة فى المدرك على انه امور
ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصول الشئ فقط لكان الجسم
الاسود مدركا والجواب ان حصول الشئ للشئ يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة
كحصول الجوهر للجوهر والعرض للعرض والجوهر للعرض والصورة للمادة او للجسم وعكسهما والحاصل
لما حصل عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكى معلوما ولم يكن المراد
من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا
الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بعينه
حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لو

انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه انقطع
بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد ان كان على سبيل الحلول في الاجسام
فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو بعينه كونه عالما به
ولا تغاير بينهما الا تغايرا لالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى
ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
ويدل ذلك على كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك
انما يقع اذا لم يتحقق انه ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له
فانهما في الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما
بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا
كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا لغلط ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا
بذاتنا ويكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات غير المتناهية واما
ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا وهذا من اعتراضات
المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيره ذاتنا بنوع من
الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبر
واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد
الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير
الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس
بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس
هو حصول الصورة في الالة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الالة وبهذا الادراك
لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين
الالتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم

ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات
والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في
الة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري
مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية
مطابقة لما في الخارج والشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جملة من
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها
وفيما ياتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه**
الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من
زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته
غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف
ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله
من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده
عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر
صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق
عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع
غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة
مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا اقول لما فرغ من بيان معنى الادراك
اراد ان ينبه على انواعه او على مراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم
وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة
محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض تلك لا ينفك
ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعاني غير محسوسة

بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وحكم بان المطابقة غير الشعور

ادراك

من الكيفيات والأضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة ولا يشاركه فيها غيره
والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او
مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في
التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيات وكون المدرك
جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد من الاولين والرابع عن الجميع الا
انها اذا نسبت الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس
والخيال بل يزاده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا
ولذلك لم يعتبر الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة
كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا
على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها فتختلف هي باختلاف تلك
المعاني وهي في نفسها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي ينضاف اليها يجعلها
جزئيا شخصيا هو المادة او لان زيدا انما يباين عمرا لا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصه المادي ثم بما يلحقه المادة من
الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما فانا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا
ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة
نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس وافاضل
الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية كالوضع والجهة للاشياء لا تكون غريبة عن الماهية
وايضا لا تكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء
محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو
ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون
جزئية تكون متشخصة وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس
عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن
العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون حاصلة

من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست
بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في
نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك
قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم
يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل
ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها هي التي في عمرو فالانسانية
المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي
فيهما معا لان الوجود منها في احدهما لا يكون نفسها او جزءا منها فهي انما تكون في العقل
فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية
ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية
المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت
في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك لا
سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما
معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي ينضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق
المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية المتشخصة فالها
باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما
ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل ها هنا هي الطبيعة
الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية
وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها الشيخ الى منشأ ناقض تحقيقه هذا
ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله
واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته
عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله اما من شانه
ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة وحلا

ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته فهو قائم بانه مجرد عما يغايره
ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي
الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى
تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه
معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها
كالفكر مثلا لتصير عاقلة له والضمير في قوله بل لعله يعود الى العقل ويحتمل ان يعود الى المعقول
لان ذلك الشيء من شانه ان يكون عاقلا لذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في
جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون
عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا
بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا
بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا
بل هو من القسم الآخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما
لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد
من المادة ههنا هو المحل سواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع
وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لانا نعقلها ونعقل الحال فيها فان من عقل
ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي مانعة عن التعقل هي المادة لا غير
لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول
لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو
عاقلا لذاته بل يصير معقولا لغيره بحلول ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس
كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل
وليست محتاجة الى عمل تعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها
هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا
ذوات اوضاع وهي تجمع ما يحل فيها ولا يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وح لا يكون

شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة
وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لغيا منه بالذات
بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه **اشارة** لعلك
تتوقع الآن ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن اذ فرغنا وان تقدم شرح امر
القوى المناسبة للحس اولا فاستمع لما نوقع من بيان انواع الادراكات شرع في
اثبات القوى المدركة واحوالها واستدل بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة
فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها
يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لهذا الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبق
لما مضى ولبناء ما ياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه
فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
تنقسم الى مدركة ومعينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ
المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها
والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى
مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك جميع المحسوسات الظاهرة بالتادية
اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات
وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة
معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة
منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس
المشترك لمناسبته للحس لان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس
الى ما هو اقرب الى العقل ولهذا قدم المعلم الاول تعليم العلم الاسفل الذي هو العلم بالاجسام
المحسوسة واحوالها على تعليم العلم الاعلى الذي هو العلم بالمجردات عن المادة ولواحقها
قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا

المسألة الثالثة في الحواس الباطنة

مستدير كالدائرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل والتذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقى اذن في بعض قوانا هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعا فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فان القاضي بهذين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فنقول فيه هذا باب اثبات الحس المشترك والخيال فقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله انت قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عند زوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة ويبقى طويلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خطا فاذن ههنا قوة قد تجتمع فيها الآثار البصرية مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانا ذكرهما لتعرف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فتتصل التشكلات ويرى خطا فاك وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما حدث في

الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ثم قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ بحجة ان الواحد لا تصدر عنه الا واحد والثاني هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يتمكن ان يحفظها وايضا فانها معارضة بالحس المشترك المدرك اشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة اقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز اجتماعهما في شيء واحد لقوتين كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستتبعا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير علة للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالصورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان زوالها عنهما

الأمرين صح

وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم تم

فانهم صح

يوجب تغاير التوتين فان لا استحضار حصول الصورة في التوتين والذهول حصولها في الحافظ دون المدرك والنسيان تم

ايضا ضعيف لان تجويز الخلو في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس
هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة
حاصلة في الحس المشترك دايما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا
القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتقول فان حافظها
حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر
وهو ان الادراك حصول الصورة المدركة لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير
حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه دون
امتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة
ولما قال الشيخ في بيان الحس المشترك ان الحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاسد لان
مشترك على وجه هما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى
جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لابد لها من حاكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة
بهما معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان
النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا
بقوة حافظة للجميع والا فتقدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك
الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان
وهو حكم كلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي
هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالذات
وللاخر بغير الة ذلك والذي يدل على بطلان القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا
ذقت طعاما ان الذايق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال ان العقب
او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ
والذي يدل على بطلان القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في
جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية

الصغر والجواب عن الاول انكم تدعون بالضرورة تجدا الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم
ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور
الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك
في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك
الشاة معنى في الذيب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا
جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند
كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور اقول هذا
بيان لاثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتادى من
الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فان
ادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتادى من الحواس دليل على
مغايرتها الحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل مغايرتها للنفس الناطقة
وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه
كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقلي واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر
القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين زيد
كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا
في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها
في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة
من هذه القوى الة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك
وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ
والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما
في الجانب الاخير اقول ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زايدتان شبيهتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي

الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيان تتفرقان الى العينين والحامل
لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منشأه الحد المشترك بين
مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك
الأعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى
منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبداء
اعصاب الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع
الذى مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك
هى الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى
مقدم الدماغ فان الحس المشترك كحوض ينشعب عنه خمسة انهار وكان الروح
المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن
بالحس المشترك اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية
من الحواس بواسطة الأرواح التى فى الأعصاب التى فى مبادئها المتصلة بالروح
المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بتأدية الكيفيات المحسوسة
الأعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد عليه
والتأدية هنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس
محسوسه وبواسطة الروح الذى هو مبداء مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات فى
الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها
وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافة
بل هو لاتصال الارواح بمبداء واحد يجتمع فى موضع بعدها للاحساس وباقى كلام الشيخ
ظ **قوله** والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط
قال الشيخ فى الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس
فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر

الافعال الحيوانية الى هيهنا حكاية قوله تكون الدماغ كله آلتها هو كونه مصدرا لاكثر الافعال
المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة
على ما يجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** ويخدمها قوة رابعة
لها ان تركب ايضا الصور بالمعانى وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند
استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الأول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم
وبتوسط الوهم للعقل معناه ظاهر والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها فى
المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انه متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم
اياها متصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة
ليست بمدركة وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما لا ادراكها لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا
من وجهين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته وكلاهما بحسب آلتين **قوله**
والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير
آلتها هذه هى القوة الخامسة وهى حافظة للمعانى ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم
ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد
زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شئ ذكره
فى القانون واقول ان الشيخ ذكر فى القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفى فى
انه هل القوة الحافظة والمذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة
واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال فى
الشفاء وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى متذكرة ايضا فتكون حافظة لصيانتها لما فيها ومتذكرة
لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك
اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر حتى له وهذا يدل على

وتفصل بالمعانى الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب

انما هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك
لشي ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب
تلك الملاحظة بالذكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبداء فعل تركب من افعال
قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبداء فعل تركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة
وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر
الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية
هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمله في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها
عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه
القوى وأقول قد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصور
والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا
حيث تحكم بل من حيث تعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال
بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد
منه هو ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين
مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم
على قوتين مختلفين قطعا وهذا شي لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده
من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة كيف
والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها موخر
الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبداء الذي
ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما ان مبداء الجميع في الانسان
هو النفس ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله واما اهل
الناس الى النصفة بان هذه هي الآلات انه الفساد اذا اختص بجوهر عرضت
الآفة فيه أقول هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع لهذه القوى



والطب لا تميز بين المدرك والحافظ ولا تتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات
الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط
المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على
كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو آخر
وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلات لها كما ان افعال العاقلة تختل باختلال
الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم
يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشي آخر لانه بحث آخر
قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاقرب للجسماني
ويوخر الاقرب للروحاني وتتعدد المتصرف فيها حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين
عند الوسط عظمت قدرته أقول هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ
من العناية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما ذكر في الطبيعي والطب وفيه
تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية
الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس والعقل استعارة
لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس لط في مقدم الراس
والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي
غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس
المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في
موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا
ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم
يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر الكثير هناك صريحا بل ذكر فائدة
الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر
الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثاني
في الحيوان من الشفاء هذه العبارة وليّن مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس خصوصا

الذى للبصر والسمع تنبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر
فى الفصل الذى يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس
السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعى المتأخر عن الذوق هذه
فما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة
فى كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس
الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التى اقامها الفاضل الشارح على ان
النفس هى المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم
بها الفصل فهى خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة
للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذا تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة
فى التكرار **اشارة** واما نظير هذا التفصيل فى قوى النفس الانسانية على سبيل
التصنيف فهو ان النفس الانسانية التى لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات **اقول** يريد
ذكر القوى التى تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى
الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادى لافعال مختلفة فكان
تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة
مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات عوارض
فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية وهى افعال هذه
القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى القوة
التى تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور
الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة
وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى الرأى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى **اقول** قوى
النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما لها يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفها
مكملة اياه تأثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى

المسألة الرابعة فى درجات النفس الانسانية

جوهرها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى
باشتراك الاسم او تشابه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى
الذى يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك
كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية
او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى من غير ان يختص بجزئى دون غيره والعقل
العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم ينتقل الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل
جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا
هيولانيا وهى المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها
فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس
وهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة
منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة
فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من
غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة
تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضا الى الملكة
فهو العقل الفعال وهو النار **اقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى
الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فاولها كما
يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون
للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة
الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن
جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع اشخاص النوع فى مبادى فطرتهم

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب استعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها بشوق ما للنفس اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكر ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية وسيجيء اسبابها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس في حصول تلك المعقولات بالفعل كما انها هي المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك يسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه تشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو وجدان الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيتية يضوء وبين قوله ان كانت اقوى فهي زيتية الحقها الناسخون خطأ لتوهم اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالعقل واذا تقرر هذا نقول لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فالمشكاة شبيهة

بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل والعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية

تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن او ما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى الى المطالب واما

المسلك الخامس في الفرق بين الحدس والفكر

ما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن او ما يجري مجراه

المسلك الثالث في اثبات القوة القدسية

الحدس نحو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وفي قوله ويتمثل بعد ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وفي قوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب فالفرق بين الفكر والحدس ولا بامكان الاثبات ولا امكانه لا ان الفكر المثبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فكسرعة التادية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكر اكثر لاشتماله على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس وتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينتهي جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل النوع من العلوم

بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان فانه مشاهد فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارة** وان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستتبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصور التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهي اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكر مما دل على بيانهما ما سيأتي ثم شرع في نفي الحجة وهو ان حال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ لتلك الصورة يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه ولا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال قوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وهو ما مر من ان ادراك الشيء وجود صورته في المدرك وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة

الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت القوة ان غابت عنها ثم عاودها والتفت
اليها هل يكون قد حدث هناك غنى تمثلها بها بان لكون الذهول مشتملا على زوال ما
فان المعاودة الى الادراك تقتضى تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان يكون
الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما يتجه لذلك وقوله اما فى
القوة الى هيه التى فى الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان
يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان يزول عنها ويحفظ
فى قوة اخرى هى لها كالخزانة وفى الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد
وفى الوجه الثانى قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم
جديد ومثل هذا قد يكن فى الصور الخيالية المستحفظة فى قوى جسمانية فيجوز ان يكون
الخزانة لها متا فى عضو او فى قوة والذهول عنها لقوة فى عضو آخر لاحتمال احسامنا و
قوى اجسامنا التجزى اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله
لا يجوز فيما ليس جسمانيا نقول نحن نجد فى المعقولات نظيرهاتين الحالتين اعنى فيما ذهل
عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسمانى ولا منقسم
فليس فيه شىء كالمتصرف وشىء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشىء من
الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم فى جسم اشارة الى حال القوة العاقلة
واحتياجها الى حافظ وقوله فبقى ان هنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة
بالذات يتجه ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا
بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
وقوله اذ هو جوهر عقلى بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان
لانه جوهر عقلى بالفعل لان الجسم لم يكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلى والنفس لم
يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلى لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا
اتصال ما ارتسم فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة
اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير للنفوس مدركة لها دون ما سواها

ای الخارج من الجسم لا یلزم ان یکون عقلا مفارقا لجواز ان یکون
نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهی النفس فلا یجوز ان یکون
عقلا محالة

الخاصة صح

والاحكام هى علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلى وقوله واذا
اعرضت النفس عنه الى ما يلى العالم الجسمانى او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذى
كان اولا كالمراة التى كانت يحاذى بها جانب القدس تداعرض بها عنه الى جانب
الحس او الى شىء آخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمراة
لانها من الجسمانيات اشبه شىء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا
انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذى به يختلف حالتا
الذهول والنسيان وذلك لان النسيان فى القوى الجسمانية انما كان لزوال
الصورة عن الحافظ وههنا لا يمكن ان يزول شىء عن العقل الفعال فسبب الاختلاف
ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل
الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه فتلك الهيئة هى ملكة الاتصال
والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت
الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم
على النفوس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر فى شىء لا يجب ان
يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان
والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على
تجريده وسياق البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد
الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها

اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل
بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت
بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلة لحصول صور المعقولات
فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلة هى النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال
اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها للقبول

تصال

اى ليس والا فالمجرد المذكور على تجريده من جهة انه محل الصور العقلية
ومحل الصور العقلية يجب ان يكون مجردا ودل الكلام الا فى كونه محلا
لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما ليس كذلك انه
لا بد من سبب يفيض تلك الصور على النفس فيقول الامام
لم لا يجوز ان يكون ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصور
كما فى افاضة الالوان مثلا واذا جاز كونه ليس محل ارتسام
الصور فجاز ان لا يكون مجردا م ن

۱۹۸

تلكما الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان
يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي
هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة
هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كما
الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية
والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداديها ويشبه
النفس للذي يجب حصول الصورة معها اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة
متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة**
كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة
باستعمال القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردا تها عن الجوهر
المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات
هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي
لمعنى عقلي لما ذكر حصول الاتصال بالعقل في الفصل الماضي على سبيل الاجمال اراد **اقول**
ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف
النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة
اللتين في المصورة والذاكرة كما ان يدركها النفس ويتصرف فيها بذاتها فان
النفس لا تدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوى التي هي
المدركة للجزئيات بذاتها المستحق منه للقوة الفكرية المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام
الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات تأمين التفكر
في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين
عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة
ما بين كل كلي وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات
تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام

لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل
عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها من العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد
هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى
عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل
فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الآن ان تتضح لك
ان معنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع **اقول** يريد بيان ان النفس
الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل ليس بجسم ولا جسماني احتاج الى بيان ذلك فاكتفى
هنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا
النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود
عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط
آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها
بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاؤها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان
امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث
عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا
شيئا مما يجب ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم قد تقارنه
اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما
ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز
ان يقارنه شيء غير منقسم **اقول** اشار الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث
لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي
لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء
كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى

المسئلة السابعة في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسمانية

وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى لانه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا

هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثانى
هو المحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين
متباينين فى المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء الغير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضى
انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو المنقسم الى اجزاء
غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته
والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه
لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من
حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التى هى
اضافة مثلا لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هى مجموع والثانى هو المحل الذى
يحل فيه شىء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد او
الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع
لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك
لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة
بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد وفى المعقولات معان غير منقسمة
لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل ومع
ذلك فانه لا بد فى كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل واذا
كان فى المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل
من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة فى الجسم
منقسم لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات
معانى غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية
بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذى

يكون

يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى
غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فى المعقولات غير
ممكن على ما سيأتى ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء
كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة
عن الآحاد فاذن ثبت ان فى المعقولات ما هو واحد فاذا اعقل من حيث هو واحد
فانما يعقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه يعقل انه ارتسم فى جوهر يدركه وهذا الارتسام
فى ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان
ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد
وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل
قوة حالة فى جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية
ومحل المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الا ناطقة وكلاهما من شأنه ان يعقل
بجسم ولا جسمانى والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع
احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضى انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز
ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم
بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى
انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات
وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو شخص الى اجزاء غير متناهية
بالقوة او كالجسم الذى هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان
كان كذلك فلا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم
الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على
بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد يجوز
ان يقع فى الصورة العقلية الواحدة بانه قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم
هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة

قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالا في جسم
واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعنى
الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا متشابهين ومشابهين
للمجموع ايضا فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك
المعقول معقولا اوح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون
كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايض كالاصل اما القسم الاول
فبط من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا
للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يحصل من القسمين شئ ليس هو باجزائهما
بل انما يكون المجتمع متعلق الهيئة بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف
القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهية المشابهة لهما هف والثاني
ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون من حيث هو كذلك
غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه
لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه
معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين
المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله
فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايض فيكون
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله
وايض فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني
وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل
واحد من القسمين بانفراده ايض معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام
فبط ايض لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة
اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة
المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غيرها هف واشار الشيخ الى هذا القسم

بقوله

بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخل في تتميم معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن
هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في الوضع بلا غ فان احد القسمين
هو حافظ لنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة
غريبة من جمع اي تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي
الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه ذي مقدار [illegible]
منه كفاية فان احد القسمين ان كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة
المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع
اذا اعتبر حصولها لكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا
اعتبر حصولها من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة
بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا
يعرض الا للماديات فهي بمقتضى وضعها لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة
اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة
النفس اجزاءها لها من جهة متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون
رسمها وارتسامها في ذي وضع وقبوله انقسام اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة
المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم
الفرق بينهما لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد ان يلاحظ النفس
اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعينين والانف والفم
فان صورة العين اليمنى يلزمها في مادة وجهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى
فهما متباينان بالوضع وايض كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من
الاخرى وفي جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى

ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبولها انقسام اي في شيء مادي
والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد الاثر الذي
والرشم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع
عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر روشما وهو بالخيال اولى لان صورها
منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظ النفس للصورة
الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه
انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية
ليست مجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق
لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع
فليس بمجرد عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس يقدح
في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلب لا تنافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد
اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على
وجه اقرب مما اخذه مما ذكره هذا الفاضل وذلك لانه اوردها هكذا الصورة
العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا
الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس والجسم منقسم لاندراج
وجوب كون الصورة الخيالية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه
المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع
الجسمية والمقادير فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس والجواب عنه ان
الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان
تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتم يقتضي كون الصور الحسية
والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية والجواب انهم لم يتمسكوا
في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصور العقلية
قد ينقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الى حداني بالفصول

المنوعه

المنوعه والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع **قوله** الوهم في هذا
الفصل هو لاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية
الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوايد معنوية
اليه وتلك الزوايد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت
مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية
المنوعة كقسمة الحيوان باضافة النطق وغير النطق اليه الى الانسان وغيره وان
لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك
الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كانت كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني
بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان و
البيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض
الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل عنده لا يكون معقولا
بل يكون محسوسا **قوله** انما يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي
يجعله صورة اخرى ليس جزء من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد
الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة
الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سوف تعرضنا له ينقسم بمختلفات
بوجه لكان غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان
كل واحد من اجزائه هو اولى بكون البسيط الذي كلامنا فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق
الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة
لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة
كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزء من الصورة الاولى
اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى
معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك

المسألة الثامنة في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول

النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفيه كالعرب والعجم لكون مجموعهما
حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او
الانسان المقسم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي استدل النابه على تجويد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل
لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم
وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا تنقسم كجنسه العالي اولى بان نجعله البسيط
الذي استدل النابه لئلا يعرض شك من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء
يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **اقول** يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم
بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من
الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل القوة ثلث مراتب
بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي
تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله
ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء
هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له
ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر
والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول
المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب
ان يقول فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية
اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة
فلذلك لم يعبر الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد
ان تعقل الشيء مشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل
على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره

بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه
بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته
عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع
اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة
فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان
يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا للشيء فله ان
يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل فمن شأنه
مهيته ان تقارن معقولا آخر لذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة لا محالة
اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا
ان كل معقول فمن شأن مهيته ان تقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه
ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنته الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان
كونه معقولا هو كونه للعاقل **قوله** فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له
من حقيقته ان تقارن المعنى المعقول **اقول** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات
والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل **قوله**
اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة بمقارنته امورا تمنعه عن ذلك من مادة او شيء آخر
اقول ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا
وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة و
لواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء
ومنيته اذا ابتليته وقوله او شيء آخر كان يمكن ان يحمل على الصور المعنوية
المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة
بذواتها **قوله** فان كانت حقيقته مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصور العقلية
اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته

لكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية تم

مسلم لذاته عن قابلة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة القريبة وهو يتضمن تعقله لذاته وهذا الكلام وفي ضمن ما يلزم من ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصول فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره اقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الجزء استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض بهما عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره

فلعل من المجردات ما لا يصح ان تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك ومن يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا ينفك عن تصديق ما والحكم يبنى على صحة مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال ولئن سلمناه فلابد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقريره كلامه اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون في النفس فانه لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم لساير الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصور وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال وبتقدير ان لا يكون احدهما متقدما على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته في الخارج فان الانسان



الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني
والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير
اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل
الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول
والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا
لارتفع الوثوق عن احكام العقل فاذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق
الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم
بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال
وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم
كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس
الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل
زال عنها المعنى المانع فبالحال الذي لاجله صارت تعقل او اقتضى من قبل ان المانع
من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن
بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل
للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل
صارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان
المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهي سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط
المذكور في الفصل المتقدم **قوله** فجوابك انها ليست مستقلة بقوامها فان
ما يحلها من المعاني المعقولة لا شأن لها انما تقارنها معان معقولة ثم تسمها لا هي
القابل لهما جميعا فليس لاحدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر وهما
غير مقارنة الصور والمنسوب طالما وجدها الخارج فادي لكن المعنى الذي كلامنا
فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له الامكان

جعله

جعله متصورا والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لعرض
من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر
وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد لقبول الآخر اولى من الآخر
بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال
ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول
المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور
بهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فادي غير مجرد والمادة
مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور
عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له الا ان كان
العاقل ان يتصوره ويعقله فاذن الاستدلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا
وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح
بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون تماثلها لامتناع جمع
المتماثلين ولانها صور لاشياء مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة ويمكن ان
يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطؤ
بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من
الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا
للبطؤ لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطؤ عرضا
كان البطؤ محلا لها انما هي محل البطؤ لكونه هيئة لها وكونها متصفة به ومنها لا يمكن
ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر كيف
وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس
احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا لكن ذلك اعتراف بان مقارنة
الصور لمحلها والحال محلها غيرهما ربما الحال فيها لان الاول حاصلان والثاني

ممنوع وفيه اعتراض بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما
صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل
من صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة
المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان الشيئين اللذين
يصح تقارنهما في محل يقوم به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك
لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين
الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كان اسنا فيه
جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع التعقل على
ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا
للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عندنا مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا
على قوله كان له بالامكان حصوله متصورا بانه اعتراض بان تصور العاقل للمعقول
امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد
يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل الغواشي الغريبة ثم انه
يصير مجردا بحسب الات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما
يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام
ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة
بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث
شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في نوع عاقلة تعقله **اقول** لما استدل
بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بنوع عاقلة
تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من
وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني
ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص

وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يجعل
لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث
شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في نوع عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس
الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها
تعقلا لامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية التي هي بعينها
تتضايف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث هو شخصيته التي لحقها باعتبار كونها
صورة عقلية لكون هذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم
يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا **قوله** فيكون حالك الى آخر **اقول** الجواب
ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي
القيام بالذات والقيام بالنوع العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند
القيام بالنوع العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل
مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة
لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالنوع العاقلة او بذاتها
وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا اما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهي
ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالنوع العاقلة مع وجود المقارنة فقط لان
الشيء يجب ان يستعد اولا للصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة
يستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة
كالاستعداد للمعقولات الثواني التي تحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم
الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فقط ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد
بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون

مجرده عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد عن ذاتها
وح يسقط الشك ايضا ولنرجع الى المتن **قوله** اى هذا الاستعداد لتلك الهيئة
ان كان من لوازم الهيئة كيف كانت فقد سقط الشك اشارة الى القسم الاول من القسم
الى الاقسام الثلثة والارتسام فى العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقول لحلول
فى محل لكنه مقارنة حال المحل بما معقولان فهو ايضا مقارنة الهيئة المعقول **وقوله** فيكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة
والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله تكتسب او المعنى ان الهيئة ان كانت انما تكتسب
الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة وكان حصول الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له
اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله
وان كان انما تكتسب والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثانى من القسمين الاولين
فتحير لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقد احتال فى تمريضهما وترك المتن غير مفسر **وقوله**
او لم يكن استعداد لشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثانى من
الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة بمعنى حصل **وقوله** وهذا
كله مع تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقى
من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للهيئة **وقوله** ولعل
الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تلك المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرنا
من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب **وقوله** وكذلك
فاعلم ان الهيئة المعنى الجنسى مستعد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع
يطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال
المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا
لمقارنة فصل آخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الهيئة المعقولة عند كونها

قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة
لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول
التى تقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصلة لانه نوعا فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج
الى الفعل فلمانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسى وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه
طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصل وزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع
لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهى مستعد لمقارنة الفصل
ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يحصل وجوده الا
بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة
لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اى انما يكون الانواع بانفسها الا
لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية بدلا من الاجناس ولما كانت الهيئة المعقول
التى نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام
مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** الآن اذا حصلت
ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه
من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وهذا ظاهر
تذكر لما شبه فى الفصول المتقدمة **وقوله** فكل ما من شانه ان يجب له ما من
شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون
من هذا القبيل غير جار على التفصيل والتدليل **اقول** قد تبين فيما مضى ان الهيئات المعقولة
انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غنية عن مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فاذا كان
منها مجردا بنفسه وباحالة نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها
كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته
ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما
دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير فيكون
فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا له

النمط ٧ — القسم الثالث في الاحكام القوى المحركة من قوى النفس وفيه اربع مسائل المسئلة الاولى في اقسام القوى النباتية

كان مجردا بنفسه غير مجرد باحاله نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالنفس في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لى في نفسه من شانه على غيره بل
يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفقد بعضها وهنا قد تم الكلام
في دراك النفس وبقي الكلام في تحريكها **تكملة النمط** بذكر الحركات من
النفس **تنبيه** لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النباتية التي يصدر
عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظ **اشارة**
اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء اقول يريد ان يشير الى
الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى
التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس
انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر
ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل نفس كيفية
فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تعملان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما
على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يحصل بدلا لما يتحلل منه لفسد
المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فيفسد التركيب فالعناية
الالهية جعلت النفس ذات قوة تجذب ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله
الى شبهه بالفعل وتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة الاتحاد ذات نفس ارضية
عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى
الجسمانية ان تحفظها على الالتئام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مقتضية
للطبائع النوعية دائما فقضت بقائها بتلاحق الاشخاص لما لم يتعذر اجتماع
اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه على سبيل التولد واما فيما تعذر
ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخر ذات
قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما

كان

كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة
من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها
الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق
باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية انما تكون
ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا
وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من
ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما هي تصرفات في مادة الغذاء **وقوله**
ليخلف بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية **قوله** ليكبر
مع ذلك زيادة في الشيء على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المتغذي في الاقطار
يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية **وقوله** او ليجتزء من ذلك فضل يعد مادة
ومبدءا لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة **وقوله** وهذه المنشا افعال
ثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى **وقوله** اولها
الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة
والدافعة للثقل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها ولبيان
خادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره **قوله** والثانية
القوة المنمية الى كمال النشو اقول لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المستعد
تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى التوليد
المثل لكون الشخص معرضا لفعل الانماء تقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية
تخدم هذه القوة في تحصيل المادة **وقوله** فان الانماء غير الاسمان اقول النمو
والسمن يشتركان في شيء واحد هو الازدياد الطبيعي للبدن بما ينضاف مادة
الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصد
الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها
ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن **وقوله** والثالثة القوة

المسئلة الثانية في القوى المحركة الاختيارية

المولدة للمثل وتبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة
ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة
كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية فذوى
الغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر **وقوله** لكن النامية تقف اولا الغاذية
في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها
فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد
اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصل مساويا
لما يتحلل وح تقف المنمية **وقوله** ثم يقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند الفراغ
من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاوة اى حينا يقال اقمت عنده
ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسرها وضمها اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد
بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط
فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** وتبقى الغاذية
عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل **اقول** انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء
وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما
يضادها **قوله اشارة** واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية **اقول** يريد ان نسبة
الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى
مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويساوي
نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما كانت هذه الحركات اشد نفسانية لانها
تصدر عنه الافعال الباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة
مترتبة ابعدها عن الحركات هي القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان و
العقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة
وتنشعب الى شوق نحو طلب ما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء التذاذا او النافع
ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن

ادراك

المسئلة الثالثة في ان الفلك متحرك بالارادة

ادراک منافاة في الشيء الكثير والضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المذكورة
ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى
المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل
والترك وهو المسمى بالكراهة وبدل على مغايرته للشوق كون الانسان مشتاقا الى
ما لا يشتهيه وكارها لما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوى المنبثة في مبادي
العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق
العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم
وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها التشنيج للعضل وارسالها ويساوي الفعل
والترك بالنسبة اليها **قوله** ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور
وقوله مذعنا وينفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة **وقوله**
وينبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع
الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسط بين القوى المدركة والاجماع **وقوله**
فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة
الى المبادي الثلث القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة ان هذه القوى انما
تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة
هي هذه الباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى
مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق
اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية ولا لكان بحركة واحدة ميل بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بل قد يكون ذلك في الارادة
لتصور غرض ما يوجب خلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية **اقول** يريد
ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة

٢٠٦

المسئلة الرابعة في اثبات النفوس الفلكية

والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر
عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها
وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك
لنفس غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع
يتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية
وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا
عن شيء خارج عن ذات المتحرك الفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى الحسي الى
مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل
على كثيرين غير محصورين فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير
معتبر كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على حكمين
احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه الليلة مثلا ارادة حسية
اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي
يحمل على كثيرين غير محصورين سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان
فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقيده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصورين
لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء
الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المعينين والحكمان ظاهران **اشارة**
حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية
ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها
الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول
بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة
وعلى امتناع سائر الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن
ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان
مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له

قار

قار فالمحرك القار ان يقتضيها لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته
ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض
ما ذكرناه لان معنى كمالها المنسوبة الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهي انما
دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية
او عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب
العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس
الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده
بل معين كلي فتلك الارادة عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف
او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى من لا حصوله ولما كانت
اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس
الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا
للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين
موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي
الكلية لان كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر الكليات فاذن المعين
المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت
الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود
الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض
كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا ينافي كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة
المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي
هي مبدأ حركته الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من مذهب
المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته
وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك الشيخ

ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها الليس من شانها حتم

لان كمالاتها بالفعل فلا يمكن ان يباشر التحريك كمال كقصد بعد عشرة العم

قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهي صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالجاهد فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كالنفوس مع ابداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده اقول يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هي آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صور جسمانية على مادة الفلك فتتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك النفس الفلك بواسطة تلك القوة التي هي باعتبار آخر

صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوة الحيوانية للغذاء انما يريد ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية ويسلك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكن هو لم تام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك ممتثلا عنده اقول هذا ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه ح يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المراد الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي ممتثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان متجدد الوجود نحوها تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة

يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد
وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية
سبب قطع ذلك الجزء في الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة
ويقفا ولا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي على حسب اتصال المسافة و
يتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تخصصها
ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد
لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ومثل هذا انما يتخصص الارادة
بشيء جزئي حتى يكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي اقول
ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي للحركات
الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية و
ذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكر فان الارادة
الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصصا جزئيا فلا محالة
تحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا
قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث
منها شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث القوة المحركة الى حركات
جزئية يصير هو مرادة لاجل المراد الاول اقول هذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا
عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما ذكر فانا نتصور رايا كليا مثلا كقولنا انه ينبغي
ان يصدر عنا بذل الدراهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي
قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدراهم ثم اتبعنا
قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من
هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة
المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول
الذي هو صدور بذل الدراهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء

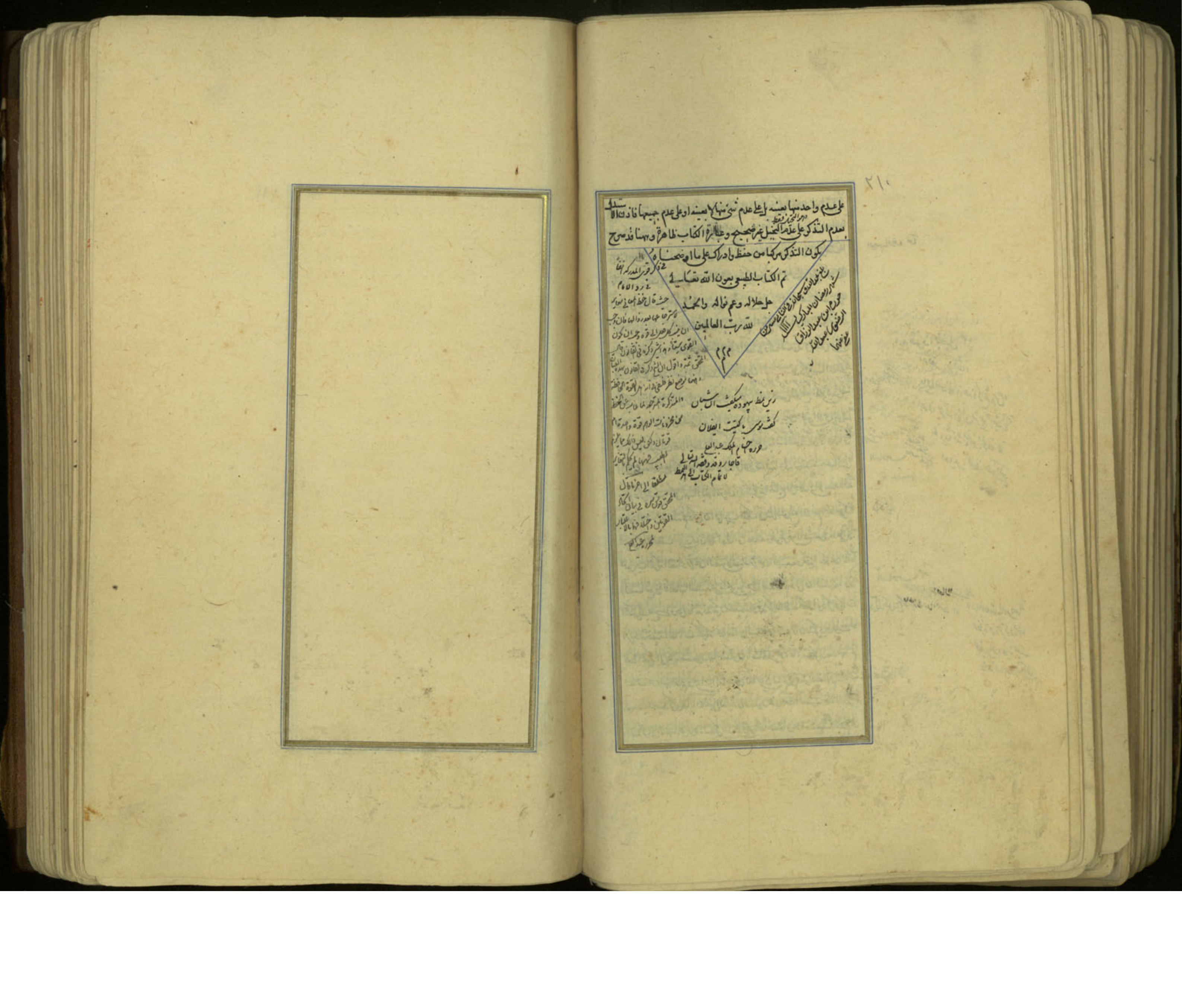
الجزئي

الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا اياه فلو توقف تحصيل فاعله
اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي
في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله في
الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول
الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك ينافي
الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصد
وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه
انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك و
المسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما عرفته وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم
معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض
ايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قولنا الحركة
تخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة
جزئية ولا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل
الشيء ان كانت دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق
ينعدم حال تحقق اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة
الجزئية لما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة
اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم لا دفعة
لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم
اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي
يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان
يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي

بعد حصول المقتبس فادراك الشيء الجزئي موقوف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله

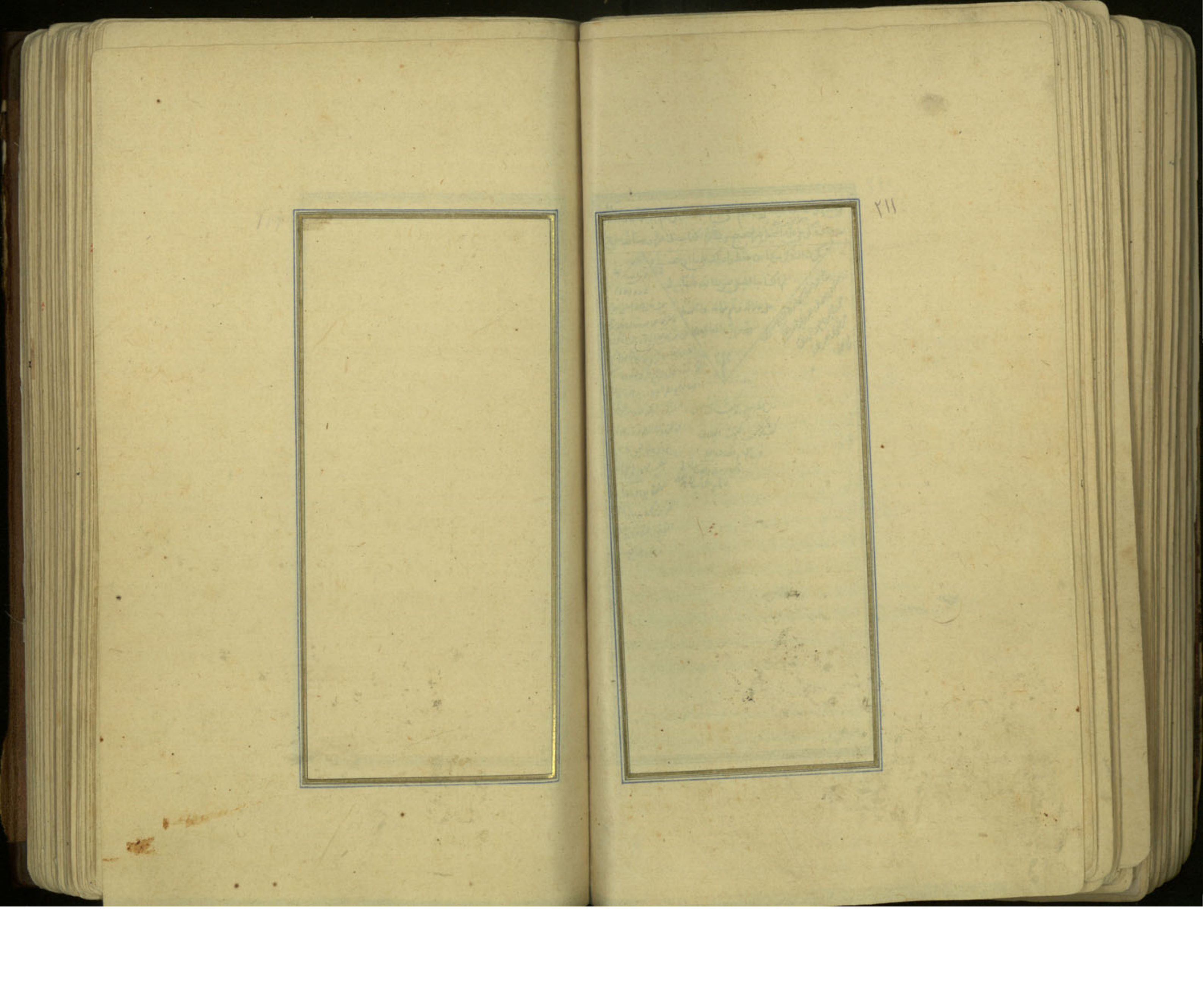
يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل الا الى الارادة التي هي
الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل
وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا
لوصول يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار على سبيل تصرم
وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا
من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان
يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس
الجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود
الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة
سابقة سببا يتم به كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو
القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت
لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة واستمرت
اليس يصدر بنوعهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص
قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان تقتضي الحركة واما
العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا
يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم
لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك
العقل وان اشتاقا الناطقة مدركة فهي لا تحركه والجواب على مذهب المشائين ان
النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو
التوهم وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك
الفلك بقوة منطبعة في جسم كنفوسنا وباقي اعتراضاته تنحل بما مر **وصل وتنبيه**
اما الشيء الذي تتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فمعلوم بيانه بعد ما عرفته الا

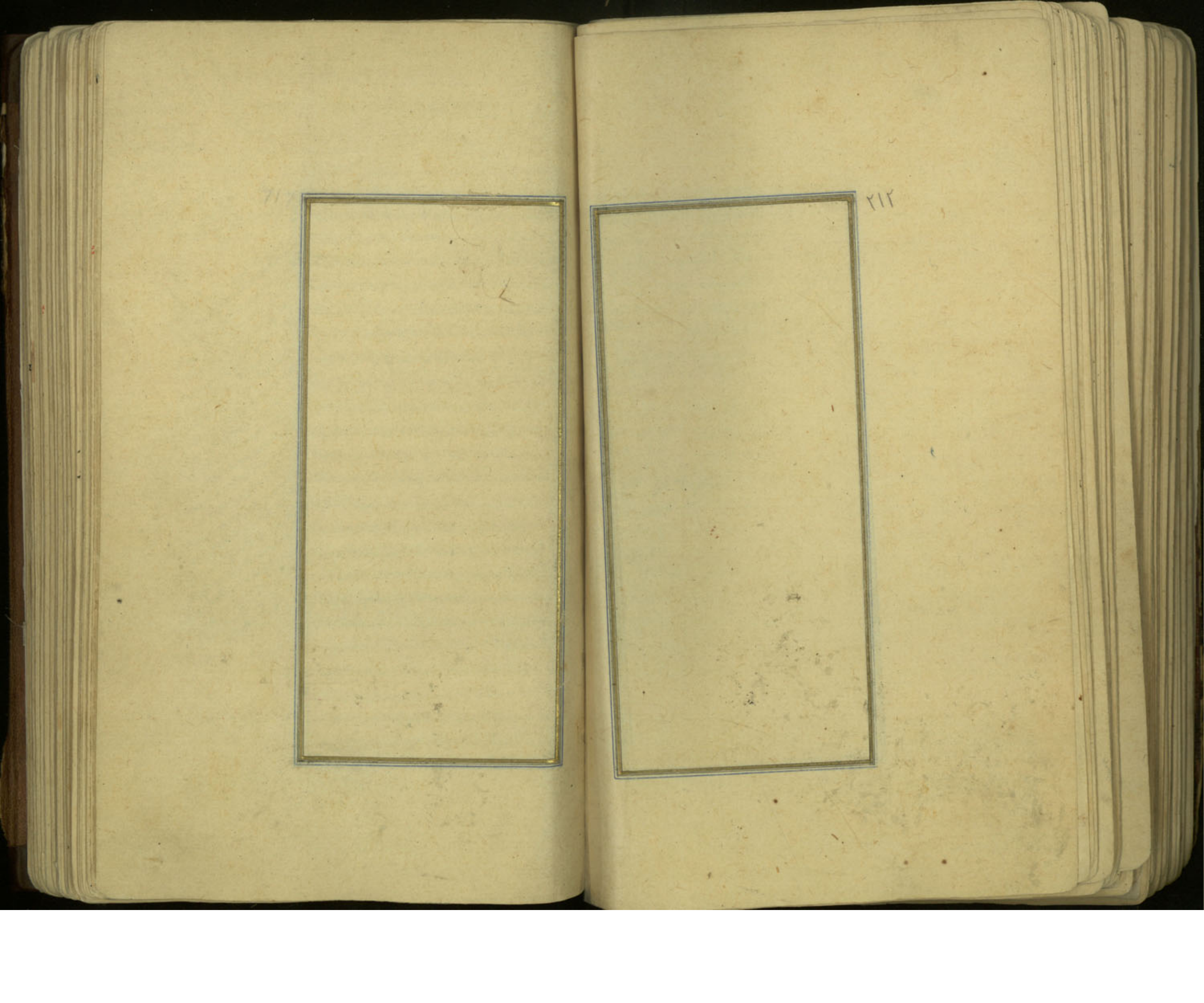
انك تحب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من
ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن والتخيل العبث فانه فيه ضربا خفيا من طلب اللذة
والساهي والنائم انما يفعل وهو تخيل لذة ما او تبديل حالة ما مملولة او ازالة وصب ما
فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين
النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري
كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انبعث للهرب وللطلب واعلم ان
التخيل شيء والشعور بالتخيل هو الحفظ تخيل شيء وان حفظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس
يجب ان يشك وجود التخيل لاجل فقدان احد الاخيرين **اقول** قد ذكر ههنا ان الحركة
الفلكية لا تراد لذاتها بل يراد حصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا
لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته
غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفس وافاعيلها وكان
النمط السابع مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بانه هناك وانما
وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على
وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي
لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما يشعر به على الاجمال
لتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ولتميز ايضا بين الافعال
النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط ثم ذكر ان الشعور بالاولوية
المطلوبة قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا تخيليا وذكر حركات
ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب استناد
هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم
اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات
لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف
التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على العدم على

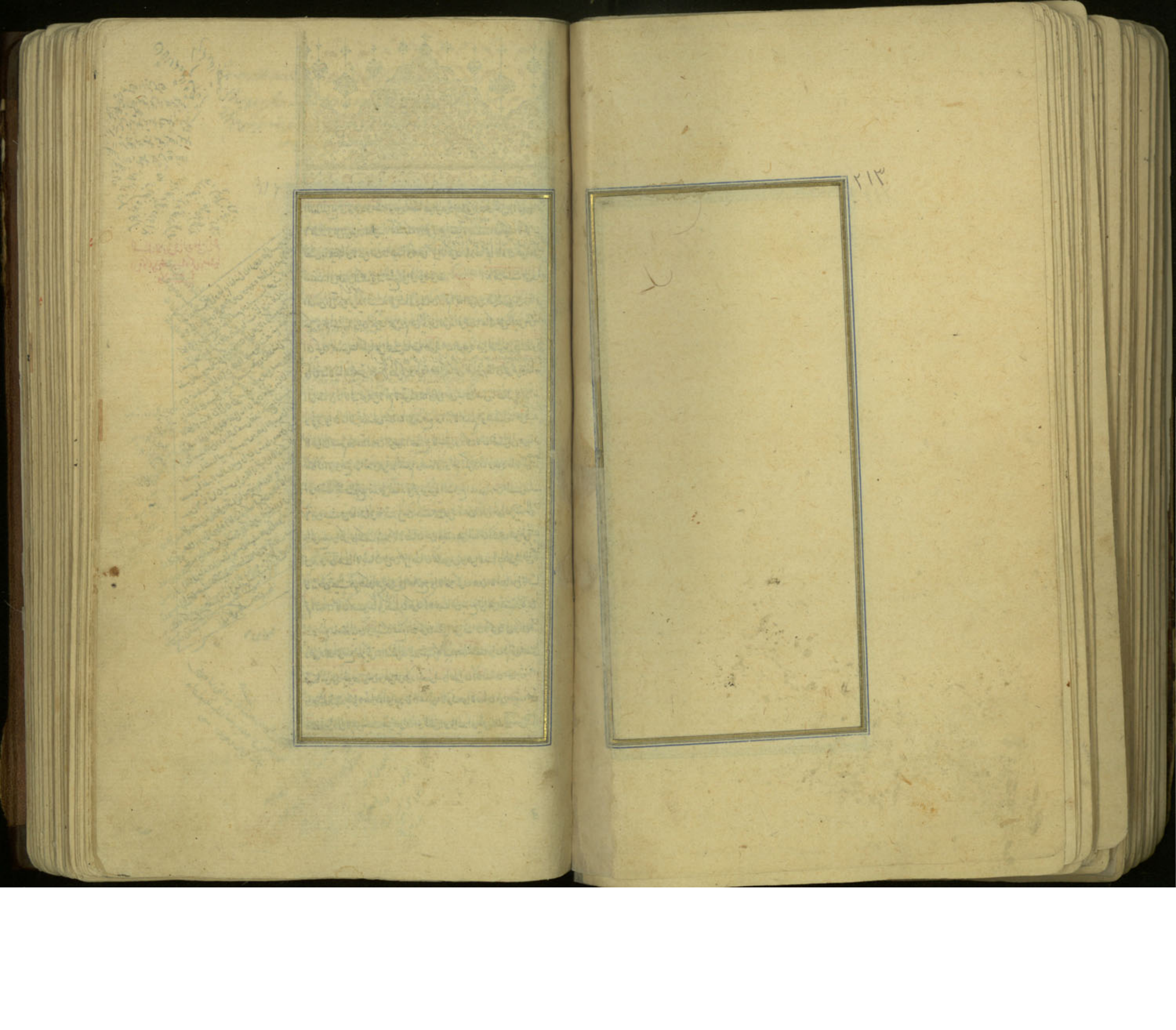


على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال
بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صح
بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه

تم الكتاب الطبيعي بعون الله تعالى
جل جلاله وعم نواله والحمد
لله رب العالمين









النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي
لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون
نفس ماهيتها ولا جزء من ماهيتها ولجنسها بل انما يكون عارضا لها فاذن هي معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام
الناس الى آخره يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في
حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه
ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الوجود هو المحسوس قضية وقوله
وان ما لا ينا له الحس بجوهره ففرض وجوده محال عكس نقيض لها والجوهر ههنا هي
الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته
وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه
كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله
مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما
او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين
والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من
زيد ومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص
فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا
ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما
ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين
وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا
فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو
واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو
طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني

هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه وكذلك
فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا
البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود
في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي تعرض لها
الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في
الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما **وهم وتنبيه**
ولعل قائلا منهم الى آخره هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول
تجرده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة
الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية
الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال
في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في
الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود الى آخره لما نبه على ان في كل محسوس شيئا
ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم
والموهوم ليس بموهوم فضلا ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات
علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق
والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس لكنها اما
طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحس والمحسوسات وعلائقها
هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا
يكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من حيث الى آخره الحق ههنا
اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل
بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها ما

القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهي صادق
باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد هٰهنا هو المعنى
الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس لما كان هو اثبات
مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المنضمة
التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي
يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن ان الشيخ الحق المبدأ
الاول ببيان الحقايق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك
فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة باي حقيقة تجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق
كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار
ماهيته وحقيقته الى آخره يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل
لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهي المادة والى ما يكون به الشيء
بالفعل وهي الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها
والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علة هي الايجاد نفسه او كونه
علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة
والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا
مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الآخر
بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك واذ قد تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد
يكون معلولا الى قوله كانها علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال
كانها علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة
والصورة تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي
يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا تكون صورة فيه

المسئلة الثانية في تفصيل القول في العلل الاربع التي هي العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها

وليسا بالجنس والفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية
لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة
اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغاية الى ان الغاية لا تفيد وجود
المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل
وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث الى آخره يريد الفرق
بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا
الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح
الشبيهين بهما وكان الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي
مقومات لماهيته كالجنس والفصل وبين ساير العلل اعني العلل الاربعة المذكورة
اشارة العلة الموجبة الى قوله وهي علة الجمع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين علل
الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان
يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بساير العلل وكيفية تعلق احدهما
بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له صورة
ومادة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده
فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو
المعلول المركب من المادة والصورة فالشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجبة للشيء
الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجبة في هذا القسم تكون علة اما للصورة
وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير
دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الحق

٢١٦

المفارق الذی هو علة لصورة الجسم ومادته معا والیه اشار بقوله او بجمیعها وعلی
التقدیرین انما تصیر المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فیکون هی علة للجمع بین
المادة والصورة اعنی الترکیب فتکون لذلک علة للمرکب والی ذلک اشار بقوله وهی
علة الجمع بینهما قوله والعلة الغائیة التی لاجلها الی آخره ماهیة الغایة ومعناها اعنی
کونها شیئا ما غیر وجودها والمعلولات تنقسم الی مبدع والی محدث علی ما سیاتی
بیانه والغایة فی القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهیتها ووجودها معا
وفی القسم الثانی توجد مقارنة لوجوده متأخرة بوجودها عنه وان کانت متقدمة
بماهیتها علیه والعلة لا یمکن ان تکون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغایة فی
هذا القسم لا یکون علة بل ربما یکون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تکون هی ماهیتها
المتقدمة وعلیتها تکون بان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهی علة لفاعلیة الفاعل والفاعل
تکون علة لصیرورة تلک الماهیة موجودة فماهیة الغایة تکون علة لعلة وجودها لا
مطلقا بل علی بعض الوجوه ولا یلزم من ذلک دور وقول الشیخ ظاهر واما قید
الغایة بقوله ان کانت من الغایات التی تحدث بالفعل لیصیر البیان خاصا بالقسم
الثانی واعترض الفاضل الشارح بانهم یثبتون للافعال الطبیعیة عللا غائیة والقوی
الطبیعیة لا شعور لها فلا یمکن ان یقال تلک الغایات موجودة فی اذهانها ولا انها
انها موجودة فی الخارج لان وجودها متوقف علی وجود المعلولات فاذن تلک
الغایات غیر موجودة وغیر الموجود لا یکون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان نقول
لیس للافعال الطبیعیة غایات والجواب ان الطبیعة ما لم تقتض لذاتها شیئا
ما کالحیز مثلا لا تحرک الجسم الی حصول ذلک الشیء فکون ذلک الشیء مقتضا لها
امر ثابت دال علی وجود ذلک الشیء لها بالقوة وشعورها بما لها به قبل وجوده بالفعل
فهو العلة الغائیة لفعلها **اشارة** ان کانت علة اولی فهی علة لکل وجود ولعلة
حقیقة کل وجود فی الوجود العلة الاولی لا یمکن ان تکون صورة لوجوب تقدم الفاعل
علیها واما فی صیرورتها مادة بعینه بالفعل ولا غایة لوجوب تقدم سائر العلل

والعلة الغائیة التی لاجلها الشیء علة بماهیتها
ومعناها لعلیة العلة الفاعلیة ومعلولة لها
فی وجودها فان العلة الفاعلیة علة ما لوجودها
ان کانت من الغایات التی تحدث بالفعل
ولیست علة لعلیتها ولا لمعناها متن

علیها فاذن ان کان فی الوجود علة اولی فهی علة فاعلة لکل موجود معلول ولکل صورة
او مادة هما علتان لبعض ذوات معلول کان فی الوجود **تنبیه** کل موجود اذا التفت
الیه من حیث ذاته الی آخره یرید قسمة الوجود الی الواجب لذاته والممکن لذاته و
الفاظه ظاهرة وقوله فهو الحق بذاته ای الثابت الدائم بذاته والقیوم هو القائم بذاته
غیر متعلق الوجود بغیره علی الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالی **اشارة**
ما حقه فی نفسه الامکان الی آخره یرید بیان ان الممکن لا یوجد الا لعلة مغایرة وتقریره
ان الممکن اما ان یحتاج ذاته فی ان تکون موجودة الی غیرها او لا یحتاج والثانی
باطل لاستحالة ترجح احد الشیئین المتساویین من غیر مرجح فاذن الاول حق والشیخ
اشار بقوله فلیس یصیر موجودا من ذاته الی فساد القسم الثانی وبقوله فانه لیس
وجوده اولی من عدمه من حیث هو ممکن الی استحالة الترجح من غیر مرجح وبقوله فان
صار احدهما اولی فلحضور شیء او غیبته الی ان الحق هو القسم الاول **تنبیه**
اما ان یتسلسل ذلک الی آخره یرید اثبات واجب الوجود لذاته وتقریره الکلام بعد
ثبوت احتیاج الممکن الی الغیر ان ذلک الغیر اما واجب واما ممکن والکلام فی ذلک
الممکن کالکلام فی الاول فاما ان ینتهی الی واجب او یدور مع الاحتیاج او یتسلسل
الی غیر النهایة والشیخ لم یذکر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانی لانه ظاهر الفساد
ولسبب آخر نذکره فیما بعد بل ذکر الثالث ولم یراد ان یبین لزوم المطلوب منه فتبین
فی هذا الفصل ان سلسلة الممکنات علی تقدیر وجودها محتاجة الی شیء خارج
عنها یجب هی به قال الفاضل الشارح یمکن ان یقرر البرهان علیه من غیر ذکر تقسیمات
ویمکن ان یقرر بتقسیمات والشیخ قرره علی الوجه الاول فی هذا الفصل وعلی الوجه الثانی
فی الفصل الذی یلیه والتقریر علی الوجه الاول ان الممکنات لو تسلسلت لم یکن لها بد من
شیء یحتاج الیه جملة تلک الاحاد الممکنة وکل واحد منها وکل موجود مغایر لها ولکل
احادها وجب ان یکون خارجا عنها وان لا یکون ممکنا اذ لو کان ممکنا کان منها
فاذن هو واجب وفی ان هذا الفصل موقوف علی بیان ان السبب لا یجوز ان

اما ان یتسلسل ذلک الی غیر النهایة فیکون
کل واحد من احاد السلسلة ممکنا فی ذاته
والجملة متعلقة بها فتکون غیر واجبة ایضا
وتجب بغیرها ولنزد هذا بیانا متن

ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لامتنع استناد كل ممكن الى
آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جايز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده
مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان
البيان مستقيما لكن الشيخ قد تساهل ههنا اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط
الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان استناد الشئ الى ما قبله
بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان مبنى
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة
لو كان غير باق الا فى زمانين يكون فى احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفى الثانى علة
لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل
هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح
فلفظى لا ينبغى ان يلتفت فى الابحاث المعنوية الى امثاله **شرح** كل جملة كل واحد
منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا
بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها
معلولا بالاحتياج الى شئ خارج وسواء كانت مشتملة على الدور ام لا قوله وذلك
لانها الى قوله بآحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح
فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضى علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة
اما ان تكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان تقتضى علة
هى الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شئ واحد واما
الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل
الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ
لا تكون علة له والثانى باطل لان علة الشئ يجب ان تكون مقتضية لوجوده ووجود
كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون

على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة
من آحادها والثانى ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع
كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد
الاجتماع شئ آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات
والحاصل فى الاول هو شئ مع شئ فقط وفى الثانى هو شئ لشئ وفى الثالث هو شئ
من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها
بان الآحاد والجملة والكل شئ واحد قوله واما ان تقتضى علة هى بعض الآحاد الى
قوله اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجملة
لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض
الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان تقتضى علة خارجة
عن الآحاد كلها فهو الباقى ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة
هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هى غير شئ من آحادها الى آخره لما اثبت ان
كل جملة معلولات تفرض فهى محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد
بيّنها بالخلف فنفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل
غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها فذكر ان هذا الفرض
ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق
قال الفاضل الشارح لما كان كون بعض الآحاد علة للجملة انما يبتنى بان يقال بعض
الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع
الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان
مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها والا
ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان
تكون علة ايضا للآحاد افرادا كما قدمناه **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات

على الولا في فيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة فقد تبين مما
مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير
متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فتكون بها انها
ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة اشارة
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات الى آخره لما فرغ من بيان المقدمات التي
لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن
ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة
بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة منتهى
الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب
ايضا لانه مشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور ههنا الذي
له لم يفرد الشيخ له فصلا اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف
باعيانها الى آخره هذه مقدمة تحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها
ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف
بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان
قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الثلج
وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة
على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما
لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول
هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق

المسألة الرابعة في وحدة واجب الوجود جل ذكره

ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان
وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع
كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما في
الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق
لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكر
في الكتاب لانه خارج عن القسمة باعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا
اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو
كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين
بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية لهذا وذاك عند
اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي
معروضة لما اختلفا به من التشخص وما في الكتاب غني عن التطبيق اشارة
قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا الى آخره هذه مقدمة اخرى لمسألة التوحيد ومثال
كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين
ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا
للتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجب
سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف
الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات بها
ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك
جاز صدور سائر الصفات من الماهيات وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور
الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن
بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على
ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم

وحكم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب
مساوٍ لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا
لماهيتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات حكم بان وجود
الواجب عارض لماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان
لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه ان لا يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات
المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء
هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما لا يقع عليها بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع
ولكن لا على السواء مثل وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم
والتاخير مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية
وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به
واحد واما بالقوة والضعف مثل وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع
لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر
والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالقوة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة
لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية
لا تختلف ولا اجزاؤها بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا كالبياض
المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية
لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في
الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على
كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون
ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود
الواجب وعلى وجودات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انها نيا

يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحلت اشكالات هذا الفاضل
باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم
من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة
لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهه مفصلة و
اشير الى وجوه انحلالها اول فمن شبهه الذي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انيّة
الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي
اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان
تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما
معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب
ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان
نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة
مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف
سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو
كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن
اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل
يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت
الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده
كيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده
لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث
مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم
وحقيقته غير معلوم فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة
التي لا يدركها العقل هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي
هي المبداء الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم

لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اقوى التصديق وادراك الاثر لا يقتضي ادراك
الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته
تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة
الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات
فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها كان علة الممكنات هو الوجود المساوي
لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي
مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات ومنها قوله
انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها
كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم
الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود
طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها اعني العروض واللاعروض والجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على
السواء وتقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ
في هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود
بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وحينئذ يكون التالي
في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان
تاثير العلة مشروطة بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا
هب ان التقدم هو التاثير لكن المهية لا تتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان
وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني
كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال ولما كانت المهية قابلة للوجود مع انها
غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب
ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم

ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن
الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون الخارجي وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف
المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود
منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل
المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي
كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع
الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا
من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية
عند اتصافها بصفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها
عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان تكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة
في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه هذا بان فساد الراي الذي ذهب
اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة
بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي
اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال الاقدام
واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين
ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه
لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود
لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما تعين به ماهيته

واحدا فتلك العلة علة لخصوصيته بالذات ثم يجب وجوده هذا محال وان كان عروضه
بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال الشرح هذا الفصل يشتمل على
تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم
يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان
يكون موجبا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو كونه واجب الوجود لا غير او لا يكون
لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون
واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان
يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو
من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه
هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول
وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين
اما ان يكون هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود
الواجب لازما له كون الوجود مسببا للماهية او بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان
ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه
كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال ثم بين ان القسم الثاني وهو
ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان
عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين
معلول ايض لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان
عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين
المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك
وبين ان هذا القسم ايض محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا

لاجله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر
وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة
اذ لو كان عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص
تلك المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر
خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول
ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة قد تخصصت
بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص
معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا
فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة
الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب
وما تعين به ماهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد
عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق
وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى
ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي
من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب
مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا
للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة
باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين
فيتبين صحة القسم الاول منها وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب
والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره
احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له

واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لانه متعينه هكذا وان كان واجب الوجود
لازما لتعينه ذلك الى قوله او صفه وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود
لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهي
كونه عارضا للتعين كان وعند هذا تم افساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح
القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله
وكلامنا فى ذلك تكرارا للقسم الثانى مع مزيد بيان بطلانه ولم يبق هناك قسم
يحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولا اشتباه فى ان ما ذكرنا اشد انطباقا على
متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية
على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم
والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل
ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات
اوردها على ثبوتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف
اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع
ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود بل تكلم فى واجب الوجود الذى لا يمكن
ان يقال انه سلبى واما التعين فلا شك فى ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر
بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر بما ينضاف اليها وسيجيء
بيان كيفية تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات
لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غير متناهية
لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك فى شئ ومن حيث
تشترك فى شئ فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ما يحتاج الى
كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضا لان الطبايع متعينة بالفصول
كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هى
من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية

كما بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير
اشخاصا ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان
عدم الشئ مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام
تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام فى تحقيق هذه الامور
وامثالها يستدعى طولا لا يليق ان يورد فى اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما
قوله الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعينه فتتركب ماهيته فليس
ايضا بشئ لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات بالا
عروض الذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا فى العبارة على ان الوجود ليس
طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زايدة عليه كما ظنه **فايدة** اعلم من هذا ان الاشياء
التى لها حد نوعى واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها
القوة القابلة لتاثير العلل وهى المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا واما اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل
واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الامر اذا كان لا اختلاف
بينهما فى الموضوع وفيما يجرى مجراه **اقول** قد تبين مما ذكر فى الفصل المتقدم ان الطبيعة
الواحدة التى لها حد نوعى واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد
اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير
تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة
او بسببها فاذن ما لم يكن لتلك الطبيعة مادة لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان
تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد
بالاشخاص واذا حصلت هذه الفايدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها واقام
الفاضل الشارح ان هذه الفايدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود
يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبان ان الحجة المذكورة فى الفصل المتقدم
وهى ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة

المسئلة الخامسة في تنزيه ذات واجب الوجود عن الكثرة

منفصلة كانت عامة شاملة للأجناس والأنواع ثم اذ تبين ههنا ان النوع المتكثر
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود
ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه اشخاص واما اعراض
بان علة تكثر الأشياء المماثلة لو كانت هي تكثر محالها كانت المحال المتكثرة
المماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل فالجواب عندنا ان الشيء الذي لا يكون
بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما
يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل الاشياء متماثلة كيف اتفق
فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي
فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة
من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك
فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب
والممكن من غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب
تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه من الوجوه **اقول** هذه نتيجة لما
مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين
انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التأم ذات واجب
الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها
قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا
في الكم **اقول** يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك
في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما
على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة

وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما
للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون
ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له ما ليس هو به فان الجزء ليس
هو الكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او
اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب
من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب
اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان
المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود
ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب
وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب
من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة
ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك الشيخ قال وكان الواحد من الاجزاء
او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان
على الجسم فضلا عن الذات فيحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان
قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود
للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجيب بان
الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون
معلولا له وذلك يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على
مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب
ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليها لا يخلو من
تعسف ما وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما
اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان

بنفی ان یکون غیره الداخل فی مفهوم ذات الشی اما جزء ماهیته بالقیاس الی ماهیته
واما تمام ماهیته بالقیاس الی اشخاصها علی ما اعتبرنا فی المنطق وکل ما لیس بداخل فی
مفهوم ذات الشی فلیس بمقوم له فی ماهیته بل عارض من خارج فکل ما لا یدخل الوجود
فی مفهوم ذاته بان یکون جزء ماهیته او تمام ماهیته فالوجود غیر مقوم له فی ماهیته
بل هو عارض له ولا یجوز ان یکون معلولا لذاته علی ما بان فی قولنا الوجود لا یکون بسبب
الماهیة فاذن وجوده من غیره والمقصود ان الوجود داخل فی مفهوم ذات فاعل
الوجود لا الوجود المشترک الذی لا یوجد الا فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو المبدأ
الاول لجمیع الموجودات واذ لیس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهیته
انیته تنبیه کل متعلق الوجود بالجسم المحسوس یجب به لا بذاته وکل جسم محسوس
فهو متکثر بالقسمة الکمیة وبالقسمة المعنویة الی هیولی وصورة وایضا اقول الجسم المحسوس
هو الاجسام النوعیة ومتعلق الوجود به ینقسم الی ما یتعلق وجوده به فقط وهو
معلول له اعنی کالاته الثابتة والی ما یتعلق وجوده به وبغیره وهو سائر الاعراض
الجسمانیة والاول یجب بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره لکن یصدق
علیه انه یجب به لانه لا ینافی قولنا ویجب بغیره والمقصود ان الاعراض الجسمانیة
کلها ممکنة بذاتها واجبة بغیرها قوله وکل جسم محسوس الی قوله هیولی وصورة
والمقصود بیان ان کل جسم ممکن وکبری القیاس قوله فواجب الوجود لا ینقسم فی
المعنی ولا فی الکم فیما سبق قوله وایضا کل جسم الی قوله جسمیته وهذا برهان آخر
علی ان کل جسم ممکن وبیانه ان کل جسم نوعی فتحدد جسما آخر من نوعه ان کان
ذلک الجسم عنصریا او من غیر نوعه ان کان فلکیا نوعه فی شخصه هذا اذا اخذت
الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا علی ما مرت الاشارة الیه فیتحدد علی
الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنی لفظ الا من قوله الا باعتبار جسمیته نافض
لمعنی النفی فی قوله او من غیر نوعه وتقدیر الکلام ان کل جسم نوعی فتحدد جسما
آخر من نوعه ذلک او من نوعه باعتبار جسمیته وهذه القضیة صغری البرهان

دکره

ذکره ما مر وهو ان کل ما تحدد شاکلا له من نوعه فهو معلول قوله فکل جسم
محسوس فتحدد جسما آخر مع نوعه او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته فکل
جسم محسوس وکل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبین منه ان
الواجب لیس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا یشارک شیئا من الاشیاء
فی ذلک الشی لان کل ماهیة لما سواه مقتضیة لامکان الوجود واما الوجود فلیس بماهیة
لشی ولا جزء من ماهیة شی اعنی الاشیاء التی لها ماهیة لا یدخل الوجود فی مفهومها
بل هو طار علیها فواجب الوجود لا یشارک شیئا من الاشیاء فی معنی جنسی ولا نوعی
فلا یحتاج اذا الی ان ینفصل عنها بمعنی فصلی او عرضی بل هو منفصل بذاته فذاته
لیس لها حد اذ لیس لها جنس وفصل بل هو منفصل بذاته اقول یرید نفی الترکیب
الماهیة عن الواجب فبین اولا انه لا یشارک شیئا فی ماهیة ما سواه لیس بالوجود
بل یقتضی امکان الوجود فقط وحقیقة الواجب هی الوجود الواجب ثم احترز عن ان
ینقض حکمه هذا بالوجود فیقال ان الواجب من حیث هو وجود واجب یشارک
الوجود الممکن فی الوجود فقال واما الوجود فلیس بماهیة شی ولا جزء ماهیة شی بل
هو طار علی الاشیاء کلها وذلک لان وجود الاشیاء هو کونها فی الخارج فهو امر ما
عارض لها من حیث هی معقولة فاذن واجب الوجود لا یشارک شیئا من الاشیاء
فی امر ذاتی جنسیا او کان نوعیا فلا یحتاج الی ان ینفصل عن الاشیاء بمعنی فصلی
ولا عرضی بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراک فی امر ذاتی یکون
اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراک فلا یکون الا بالذات واکثر
اعتراضات الفاضل الشارح منحلة بما ذکره فلا وجه لایرادها والاشتغال بحلها
وقوله ان الشیخ الرئیس فی الهیات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات
بامر زاید اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترک بین الواجب والممکن والوجود بشرط
لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زاید فی الاعتبار فقط والشیخ لا
ینفی الاعتبارات عن الواجب والشی لا یصیر باعتبار عدمی له مرکبا وایضا النفی



المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء
غيره انه انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله فاذن ليس لها
حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل
الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان
المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفي الحد
المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك
نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد
لها حدود وغير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم
يوصل الذهن تصورها الى الحقائق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف
بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم يرد عليه شيء ما وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا
حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل
الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى كنه حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد
وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم
للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان
زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك
الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم
كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع
وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي
هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف يكون الذي
منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على
واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب
كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الوجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة

كالجنس لم يصر اضافيا فمعنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الوجود لما لم يكن من مقومات
الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المفهوم والانضمام
باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع اقول هذا
سؤال يرد على نفي الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة
وعبارة الكتاب ظاهرة تنبيه الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة
ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الاول الواجب فلا ضد
للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع
اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع
فالاول اذا لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لانه لا ند له ولا
ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي
الشد المثل والنظير والباقي ظاهر الاول معقول الذات قائمها اشارة اقول الى آخره يريد
اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه
لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلائق
عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهداي عن انواع عدم الاحكام والضعف
والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقله
فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه
عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد
العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن المشخصات
العوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد
احاله على ما تبين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا في ثبوت الاول
ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من
خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي
اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك

٢٣٦

على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كانت طريقته اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين ولما كان الحكم فان الصديق هو ملازم الصدق **النمط الخامس** في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسر في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك من معاني الفعل والصنع الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي به يسمى المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة

٥١

ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وفعل وصنع وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود يفتقر الى موجد آخر والباري تعالى ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا اقول الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه من الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل بعد وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا الى الفاعل في وجوده ولو كان كذلك لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك وفي الاستدلال بالمشاهدة وقد قال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية توجدها

الفاعل كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهو لا دوان لم يجعله محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعله محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك قوله لان العالم عنده انما يحتاج الى البارئ الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارئ الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني تنبيه

يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيط من معنى ونخلف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيط وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي يقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى نحتاج مثلا الى ان نزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحريك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او بتولد او غير ذلك او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا ويضمن تكرارا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار

كان كانه قال انسان حيوان ش معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول وانما اشار الى الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك لان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض المشير اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض وكان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الشارح الفاضل هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون الاول منهما تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان



الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء للتبريد والمرجع في امثال
هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا قوله ليس هذا البحث
خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على اصطلاح الفاظ الفعل والصنع والايجاد
مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما
اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن
العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى
فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الذي يفعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد
العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول
هذا الفاضل ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعلة للاحراق وللماء
فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم تقول اول البرد وتلقاء
آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا
فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى
انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وكل
ذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث
شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا
اوكان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود
وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما
العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد
العدم فليس بفعل فاعل وجعل جاعل اذ هذا الوجود بمثل هذا الجائز العدم لا يمكن
ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود
ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم كما ذكر انه
اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان

هذا

هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه
المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه
يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس
متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه
صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب لماهياتها
لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان
وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذا هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود
شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسنبين في الفصل التالي لهذا الفصل
ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث
ههنا بحث اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ
محتمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو
الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود
متاخر عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن
علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب الخمس
هذه فايدة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن كلام الشارح فالان لنفسر انه لاي الامرين
يتعلق ~~كلمه الشارح فالان لنفسر انه لاي الامرين يتعلق~~ فنقول ان مفهوم كون
غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب
الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما انه
الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من
خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم
الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما المتعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من
الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده
لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا

يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق بعد. ان هذا التعلق هو بسبب هذا الوجه الآخر ولأن هذه الصفة داعية الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دايما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق في حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك من ذات الفاعل فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتاما فان هذين يحمل عليهما يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هل هي كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير او كونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دايما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاما فاذا الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذا لم كان لحوقه للاخص بواسطة ما كان لاحقا للاخص ولما ثبت ذلك نتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم بسببه يعني الواجب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بالغير بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالعدم

دايما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول كاين دايما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كانت ايضا كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا يحتاج اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك لانه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى المؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم ليس الا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المعلول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دايما او غير دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كانت هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ بضاير

كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدايم هل يفتقر الى المؤثر اولا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب لغيره لا ينافي الدايم وان علة التعلق بالغير هي الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذا حصل الاتفاق على كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة في هذا اصلح من حيث تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكرنا اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبداء الاول قدماء يسمونها صفات المبداء الاول فهم بين ان يجعل الواجب لذاته متعددا وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الازلي تستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية فان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا في الحقيقة لفاعله وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبداء الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية على ما سيجيء بيانه

تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات

ش يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فعلم قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي توجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذا هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجايز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف

المسئلة الثانية في ان كل حادث مسبوق بزمان لا اول له



من اجزاء لا تتجزى فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب وهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته وكذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الحاصرتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذا ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريفهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتميز حقيقي لان المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا توجدان الا في العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الاولى الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى وتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل واما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن بها ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان توجدا معا وقد قيل انهما لا توجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من فولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان قلنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس حينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم

لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعر بمعنى زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار تقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء ~~ولحقه~~ غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين ~~ولحوقه شيء غير الزمان~~ لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي تقع تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذا متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان اقول يريد بيان ماهية الزمان وتقريره

المسئلة الثالثة في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد

ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا ان يكون لجسم لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في الموضوع فهذا الاتصال اذا متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذا هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في النمط السادس فاذا الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية باعتبار المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزى المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم منها ما يكون فيها في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هي حركة ليس من جهة ما هي

المسألة الرابعة في ان كل محدث مسبوق بمادة

للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون
الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار
المسافة والزمان هذا هو العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت
الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور هذه
عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراد هذه
النكتة الاحتراز **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان
وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه
غير ممكن في نفسه فبين اذا ان هذا الامكان غير كون القادر عليه وليس شيئا معقولا
بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه
قوة وجود وموضوع **ش** يريد بيان ان كل حادث مسبوق بموضوع او مادة وتقريره ان
كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني
حق فاذا له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان
السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال
مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا
امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذا كونه
ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان
الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس
الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذا هو امر معقول بالقياس
الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها
فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى
وجود ذلك الحادث فيه فهي قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس

البدن كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان
بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض
او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر
ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان
يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى الموضوع
حكم القسم الاول لكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل
يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء
لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه
لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا
قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث هو هو لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف
فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر اذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض
غير عارض بشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر
من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا
توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها
ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب
والبعد وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما تقع اسم
الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة
لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب



والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واجد والموصوف بالامتناع
لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت
تحقيقه في هذا الموضع لزوال الاشكالات التي يورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل
الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه
موصوف حينئذ بانه مقدور القادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته لها بالممتنعات
المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات
العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا
والاول مع كونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان
آخر فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي ومن حيث
تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج
ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث
كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع السلسلة
بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لا
الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة و
الاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام
موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام
بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان
يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون
حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده
حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة الموضوع
من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون
كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه وما لم يكن وجو[د]

مثل هذا الشيء لا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله الامكان
الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد تحقق
المهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث
كونه صفة اضافية انما يتحقق بعد ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في
العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه
الثابتين في العقل بامر موجود في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا
في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع
او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة والهيولى فانها ممكنة مع كونها غير
متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكان الذي عند تعلقها
بما في الخارج وان امكان هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم
في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في
موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه
واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا
كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت
حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل
العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على
وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي
وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر والجواب عنه ان الشيء
لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق
وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد ما دته
او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يجمعها الحركة المتصلة التي
لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه
الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج

المسئلة الخامسة في ان كل ممكن محدث بالذات

الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان امتنع ان يكونا في الزمان معا يريد
اثبات الحدوث الذاتي الذي للممكنات لما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا
على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متاخرا عن لا وجوده
ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر
الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معاني
على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة الوضعي الذي يكون
التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية و
الاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون
الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج
هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو
الذي بانفراده يجب وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو
كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك
المتقدم بالعلية في الزمان وترتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم
في الوجود من غير عكس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية
باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في الهيات الشفا كذلك وذلك انه قال
عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة
المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات
صريحا على القسم الآخر وهو تاخر ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر
بالطبع لا بالعلية وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه

ليس بحقيقي لان التاخر بالزمان او الرتبة او الوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض
متقدما وهو لان المقتضي للتاخر هو امر عارض لذاته واما التاخر بالذات فلا
يمكن ان يعرض متقدما وهو لان المقتضي للتاخر هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ
بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان التاخر بالمعلولية يجب ان يكون في
الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل
يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك الشيخ حكم على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام
الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله
وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود
الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه
وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا
على الآخر وهو بيان للتاخر بالذات بتقريع في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر
يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا
ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فاستحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له
الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر
بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر
من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة
بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس متوسطا بين ذات العلة ووجودها وانت
ترى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك
المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي
فان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي
ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد
من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول
هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر

فلابد من افاده تصريح وتحمل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة
بيانا لذلك ونسبة الى المجاز وتحمل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غير ونسبة الى
الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود
معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذا البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته
بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود
التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم فيلزم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون
للشيء باعتبار ذاته متجردا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره
يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن
له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي ولما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي
شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون
له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان
ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي
يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي
بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب
الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار
وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وفي هذه الحالة
اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما
العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن
وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح
الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود
هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم ولا باللاوجود ثم قال
نفى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان
اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود

والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد
انفرادا والجواب عنه ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي
وان كانت باعتبار العقل لا يخلو اما ان يعتبر اما مع وجود الغير او عدمه او لا يعتبر مع احدهما
لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود
الغير لم يكن اصلا فاذا انفرادها هو كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار
العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول
الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا
يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود
من غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان يجرد تلك
المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجود المعلول
متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها دخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة
حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة الشار الى
الى نشار اخر او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف والى الداعي حاجة الاكل الى الجوع
او الى زوال مانع حاجة القصار الى زوال الدجن ش يريد ان ينبه على ان المعلول
لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما
يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج
عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور
والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل موجوده
الا باحديهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية
ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي فوق هذه العلل وغير ذلك اشار
الى الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل وقد ذكر منه
ستة اصناف ويمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية

المسئلة السادسة في ان العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة في عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها

او عدمية والوجودية اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط بينهما اما
ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها
اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع
قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع
الادم والاديم يجمع على أَدَم كأَفيق وأَفَق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع
ايضا على آدِمة كرغيف وأَرغفة والمنسوب اليه اما آدَمي بفتح الالف والدال
واما آدِمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي في جودة الصنعة لا
في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع
وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والذي
في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن وهو إلباس الغيم السماء وهو ضد الصحو على
زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلة
الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها حالة مدخل
في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما ينافيها عن التاثير
لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود
شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما
يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق
ويصير جزء من المفهوم من علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله
وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي بها هي علة بالفعل كان ذاتها موجودة
لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا لما ذكر ان الامور التي يتم بها علية العلة
وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك
الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة
مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس الذاته

علة يتوقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او
ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه
ايهما فرض ابدا كان ما بان ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل
موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة
فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب المعلول لانه لم
يتوقف الا عليها والتخلف محال وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء
لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله قوله
واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا
فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم ولا مضايقة بعد ظهور المعنى
اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في
كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما
وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان
مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون معلولا دائم الوجود
وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة
او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يبين اليه اشار بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم
بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح
كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في
امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون المتغيرات الى
الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض في
او هي الى ان قال هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول
عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد
ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان
يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان

هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من الاستعمال الجمهور قوله وما
تتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا مذكور لما سلف وهو ان كل
مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل
ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير
الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يتقدمه عدمه
عليه سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في
صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث اقول التكوين هو ان يكون
من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد
منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى
وزمان آخر فاذا التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى
العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه
الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح
احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان قد يمكن في العقل ان يذهل عن
هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصص عن ذلك الشيء
اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه
للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجح جذعا ولا تقف فالحق انه يجب عنه
اقول المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على
الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن في العقل اي قد
يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان
المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليهما
والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع
ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان

يكون

المسئلة الثامنة في ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر الا بعلة

يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا
اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى
نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور
المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب فظهر من ذلك ان العلة
ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت
واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا
لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع انه
مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته
واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما
يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان
علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم انه علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد
يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من
مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا
فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما
بالتفريق وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد
بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان
هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر
وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض ليس شيئا واحدا بل هو
شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا
القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان
يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام

المسئلة التاسعة في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

الاول بعينه ولم يقف فيها اذا من مقومات وفي بعض النسخ بزيادة او بالتعريف بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته ومن لوازمه والمراد ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والافساد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتعريف لموا الاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذا كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر انما يلزمها اما للوجود او لما يعرض لماهيته بعد الوجود كما مر وقد نقض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء او قبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان لا يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت مسلوب عنه

فقط

فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر اوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس هو المعلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان يتبين ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته انه هو واحد او اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها

المسألة العاشرة في مذاهب اهل العالم في امكان العالم

بكليا تها

غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهياتها ونضدها والعناصر بكليتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غني محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والكم ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي باستغنائها عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجب والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور لكثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واختلفوا في ان العلة الفاعلية اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس وباري واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم القائلون بوجوب الوجود للضدين حتى يعبر عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل لا وجود لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه

دى

ولولا هذا كانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء اقول لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتداء واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث حينئذ بالفعل لان كل واحد منها موجد فاذا لكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا

طولبوا

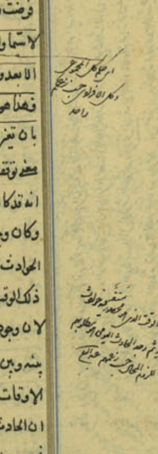
بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قايل يثبت التخصيص بالوقت المعين اما لذات الوقت او للفاعل
او لشئ غيرهما والى قايل ينفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص ومن يخصصه
بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا
بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود الى العالم و
فرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي
ومن تبعه منهم ومنهم فرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لم يتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل ولم
اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان
للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا ذلك بعطشان
يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة
وغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه
وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء
من قال الى قوله ولا يسئل عما لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء **قوله**
وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى
منها ان لا يوجد شيئا او لا شيء ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها لما فرغ عن
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب
الوجود بذاته واجب ~~الوجود بذاته~~ في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي
تقدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان
يكون فاعلا دايما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى

بانه واجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا
يتوقف وجودها على شئ غير ذاته ككونه قادرا وفاعلا وعالما وبقابلها الاحوال التي
يتوقف على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وبين لا يكون له واجبة لذاته
بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز
فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور
الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعلية اولى به او صدور الفعل
اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل
فيه الفعل من الباقية **قوله** ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان
تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح الارادة
لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما يمهد له التجدد متجدد واذا لم يكن تجدد كان حال
ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لا مر يسرا في الامر
زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك ما عقل وكيف كان يكون
له لو كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال لما كان الفاعل المختار عند
المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاج
الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك
الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة على علمه
عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امرا
متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا كان تعلقها
بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ
معربة معناه الاخذ بغير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا
تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالعبث او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المريض
عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كان العبث يكون باعتبار من الغاية
والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او

اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه الشارح للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان
تشح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث شئ من شرايط الفاعلية التى
يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او شرا من غير تجدد وابطل
ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى يكون كحال الفعل المتجدد
الذى كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ فى تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشئ الى
تجدد امر آخر ويتسلسل مادته وهو باطل واما ثانيا فبل شئ وهو القول بحادث لا الى
لما تم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة بان الارادة غير زايدة على العلم بنوله
واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا واحدا مستمرة على نهج واحد
يقتضى ما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره فى جميع اوقات وجوده
واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير
الفعل اصلا مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور فى غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال القول
بان لا يتجدد شئ اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت
التجدد لامر تيسر لحسن من الفعل وتمامه يعنى القول بصلوح بعض الاوقات
معين يعنى صيرورة الفعل شائيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم
او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند
وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ
ما وقد ابطلناه **قوله اقول** لما فرغ عن الاشارة الى تقدم الفعل بما هو من جانب الفاعل
وما هو من جانب الفعل وابطال القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم
وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو
قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو
قولهم الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر لهم ان الداعى الى القول بالحدوث
مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل غرضا منه

الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك
فهو حاصل فى كل حال سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث او فى وقت آخر قبله
او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعى لهم الى
ذلك هو ظنهم ان الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد بينت فى صدر النمط على
فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دايم الوجود ثم ابتدأ يشتغل بالجواب عن الحجج
الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها فقوله
واما كون غير المتناهى كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس
اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل الوجود والا كان يصح ان يقال الكل من غير
المتناهى يمكن ان يدخل فى الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل فى الوجود فيحمل الامكان
على الكل كما حمل على كل واحد واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول
بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد تقتضى القول بامكان دخول غير
المتناهى فى الوجود لامكان دخول كل واحد منها فى الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه
فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها فى الوجود بحيث
لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **قوله** قالوا ولم يولع غير المتناهى من الاحوال التى
يذكرونها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل وهم
يلم ذلك فى كونها غير متناه فى العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير
المتناهى اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة
التى ينقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التى هى زايدة على مقدوراته مع كونها
غير متناهيين عندهم والحوادث التى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا فى وقت
من الاوقات فاذا ازديادها لا يكون قادحا فى كونها غير متناهية **قوله** ولما
توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان ينقطع
اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين
وصفا معا بالعدم والثانى لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك

الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخركان
متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت
فرضت وجدت بينه وبين كون الاخر اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته
لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد
الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال
فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه
بان تغير لفظها تغييرا لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان
معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو
انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من
الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد
ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب
لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع
بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت في جميع
الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه
ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله**
فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب
الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم من ذلك الاعتبار لزوما
ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير **اقول** لما فرغ من الاحتجاجات
والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف
نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين
المبدأ الاول اذ لا واسطة غير بينها وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس
الفلكية والاجرام الكلية فانها يصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء



آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف
اوضاع تلك الاجرام فيتبعها التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب
واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا **اقول** مراده ان
التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود
وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة القدم والحدوث
تعلقا بمسئلة التوحيد **النمط السادس** في الغايات ومباديها وفي الترتيب **قال** الفاضل الشارح
غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية
الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن
علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل
بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب
الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان
الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة
وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث
الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه
وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان يكون حركات
الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد
ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو
كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا
بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان الواجب ان
يبين كيفية مبدأيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما
ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية
وهي ان الفاعلين لا يكون لافعالهم غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى
غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي الغايات

حدوث العالم وقدمه

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب وفيه ثلث مسائل

لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات ومباديها والترتيب فلا بد ما ذكره
الشارح المحقق قال الشيخ في هذا النمط نفرد الاعانات ... الفاعلية
ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي تشبهها بالعقول وكمل ذلك الكلام
في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي العقول ولما كان بيان الغايات
يقتضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ في الدلائل الاخر على وجودها
ثم شرع في ترتيب الموجودات فقد رتب المباحث في النمط على ما عنون
به هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول المقصد في هذا النمط
ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه

محاكمات جرم عفا الله

المسئلة الاولى في ان كل من فعل بالارادة والقصد فانه لا بد وان يكون مستكملا

تلك الا فعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وسافرد ذلك الى النمط التام في اثبات
تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبداء الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك
وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب **تنبيه** اتعرف ما الغنى الغنى التام هو
الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من
ذاته وفي هيآت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى يتم له
ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما
كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب **اقول** هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود
ان مراعاة معناه المحمول على المبداء الاول يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته
واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره
والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك
فهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشئ والثانى هى الهيآت
الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ في نفسه هى مبادى اضافات له الى غيره والثالث
هى الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء
في ذاته والهيآت المتمكنة من ذاته والهيآت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات
المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق في هذه
الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير
محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل
الشارح قوله فمن افتقر في شئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام
خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى
الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شئ من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى
الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه واقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل
قضية موضوعها ومحمولها شئ واحد فهى خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان
الحد يحمل على المحدود لكى يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويحمل ذلك معرفة خطابية

على ان قولنا الفقير في شئ ما فقير ليس بكذلك لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير
المطلق وذلك يجرى مجرى قولنا الموجود في شئ موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه
لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذى لا يفتقر الى
الغير لا في ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى ان يكون قوله الغنى هو الذى
لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شئ واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود
بازائهما شيئا واحدا ويكون كلامه هذا ايضا جاريا مجرى قول من يقول ان الانسان هو
الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادرى لم صار الاول تعريفا
مقبولا والثانى خطابيا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ
قد قال في الاول ان الغنى هو الذى لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره
فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان
الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى
به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذى قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثانى
قاصدا للتعريف ادرج الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه**
اعلم ان الشئ الذى انما يحسن به ان يكون عنه شئ آخر ويكون ذلك اولى واليق
به من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو الاولى والاحسن به مطلقا
وايضا لم يكن ما هو الاولى والاحسن مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى
كسب **اقول** ان قوما من المتكلمين يعللون افعال البارى تعالى بالحسن والاولوية فيقولون
ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى
الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى مقتض لاسناد نقصان
اليه وتقريره ان الشئ الذى يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان
لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به
من شئ آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى اضافية كماليتان

الى شئ آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شئ آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيد بهما ذلك الشئ من فعله وفعله غرض فاذن هو فى ذاته مسلوب كمال مفتقر الى كسب **تنبيه** فانظر ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللايقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شئ وان لفعله لمية **اقول** هذا تصريح بالمقصود الذى اومأنا اليه فى الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما شاملا لجميع العلل الفاعلية التى هى تامة اما بذواتها او ما بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذى يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود والثانى من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصا فى فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شئ قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو لذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب** اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شئ فى شئ وله ذات كل شئ لان منه او مما منه هو ذات كل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر **اقول** هيأة الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولاشك ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخ وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ فى كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافى وعلل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غنيا للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغى لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او

على ما ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص **اقول** يريد تعريف معنى هو الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغى للمستفيد اى يكون مشتغى من غو بافيه موثرا بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر **قال** الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لها سوى هذين **واقول** هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملى هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك ما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر يشتغل عندى كيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه **واعلم** ان القدح فى امثال هذا الكلام الذى استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا فى الجود لوجب ان يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان ما فات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقى يكون بالعرض ثم ان

الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلالا او ضياع الاعضاء والموت
سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان
لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت
عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فايده الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال
مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصحح او المزيل للمرض بالعرض وانما يفعل
بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملايمة وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية
فانها لا تقصد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم يقيد الشيخ تعريف الجود
بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه
لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا و
كذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج
الى ان يقول بالذات ولنعد الى المقصود ونقول فاذا قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع
عن غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعيضه فالجواد هو كل
فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان
الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني
من هذا النمط واقول بما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم
يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال
وهنا بانه متخلص او مستعيض فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل
اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى
الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه بكونه عند المختار انه
اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن
عند الفاعل اولى طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد والملك الحق
لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل **اقول** الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار
فهو اخص من الغاية والقايلون بان الباري انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله

لغرض

فانه يصح ويزيل المرض

لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من
يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه
ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض
له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض
بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما
فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتميم كل دايم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة
الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله اجل من الحركة
والارادة. **اقول** معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض
الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري وكذا
العقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة
مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه
لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده
ويزكيه ويكون تركه ينقصه ويثلمه وكل ذلك ضد الغنى **اقول** لما بين ان الفاعل الذي
يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل
يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل
في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه
على فساده بان ما هو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره
الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا
للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان من القايلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية
يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى
الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبح بانه كل فعل يقتضي استحقاق
ذم ولاجل هذا ما ذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد في
استحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذا الفصل

لا نجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته اللائق
اثنان
اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيل معقولا فيضانه وذلك هو
العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفصيلها **اقول** لما بين ان العلل العالية لا تفعل
لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات
الكاينة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة
ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل
النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري
السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق
ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على
ذلك الترتيب والتفصيل والثبات المتقن في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان
منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بان تفصيلها فيما
بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا
بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتالي بالاتفاق باطل فالمقدم باطل
بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذا هو مستكمل بفعله وذلك
ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل
لغرض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا
نقول الاتيان به ترجيحه وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود
الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل
السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب
تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة
مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي
العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات لان النمط لما كان مشتملا على ذكر

قدس سره في التعليقات
والكمال الذي هو مقتضى
ينظم الامور التي بعد تفاصيلها
الامور على غاية النظم
واجب الوجود بذاته الذي
ان واجب الوجود بذاته هو الفاعل
والغاية انتهى منه العلي

الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول
ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا
يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه دال على
ذلك ففسره في الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين
في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع
الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان شاملا لغير المبدا الاول
من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب الظاهر منسوبا
اليها مع انها تابع للارادة بين المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما باشر تحريكها
ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكاينات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر
عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح المجنة تهذيبها
خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا
فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان
التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع
المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيهما وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة
خطابية من باب الطامات اقول وهذا ايضا يدل على انه يكرر الشيء خطابة وقد
قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون المخاطبة والجواب عن قوله ما معنى قوله انه
لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن
كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز
ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء
لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات
او ليس مفوضا الي من نظرية الكلاميين والمنصف **تنبيه** قد تبين لك ان
الحركات السماوية قد يتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وقد تعلم ان مبدا الارادة
الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة بالحركة

المسئلة الثانية في الطرق الدالة على وجود العقول المفارقة

بتفصيلها لم يصحبها فرق فكانت ارادتها تشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد
الكلي ليس ما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة
او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل لها شيء منتظر مفقود ثم حصل ولا
يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقية ليست
جزئية ولا ظنية ولا تخييلية وليست نسبة مثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة
نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفوسنا
ما مرتبطة ببدنه من حيث تهمه ليطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين
متباينين واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق
بها لتنال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر قال الفاضل الشارح اثبت الشيخ
العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على
الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول ولم يقصد بل قصد بعد نفي الغاية
عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك فلزم من
ذلك اثبات العقول فبدا فيما قصد ببيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان
الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدا الارادة الكلية
المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية
عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام
وقواها لا يتصور بالكليات فتلك الذات اما ان يكون كامل الجوهر بنفسها الذات
واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه تغير فيكون ارادته شبيهة
بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته
ما هو اولى واحسن به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس ما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات
المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او

معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز
ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل ويقال كان حاصلا له وهو مع حصوله
طالب له بل يكون كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخييلية لان الظنون
والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي بريئة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك
فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته
اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا
مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة يطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك
متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذا مبدا
الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة
جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق
قد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة
جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال
قوله ان كان اي انه كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد
هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب
القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون
شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال
ان تحريكها السماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا
العملي اقول يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي
هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك
الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور
الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذا التحريك يكون لداع
اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما
يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع

شهوانی وغضبی لانهما یختصان بالجسم الذی ینفعل ویتغیر من حال ملایم الی حال غیر
ملایم ثم یرجع الی الحال الملایم فیلتذ او ینتقم من متخیل له فیغضب وایضا لان کل حرکة
الی لذیذ او غلبة علی النحو الموجود فی الحیوانات متناهیة فاذا هو انسب بحرکات الصادر
عن العقل العملی قوله ولا بد وان یکون لمعشوق ومختار اما لینال ذاته وحاله
اولینال ما یشبهما اقول کل تحریک ارادی فهو لشیء یطلبه المرید ویختار وجوده علی
عدمه وکل مطلوب مختار محبوب ودوام الحرکة انما یکون لفرط الطلب الذی یقتضیه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هی العشق فاذا لا بد ان یکون تحریک السماء لمعشوق و
مختار وذلک المعشوق یکون اما شیئا غیر محصل الذات او شیئا محصل الذات فان
لم یکن محصل الذات وجب ان یتحصل بالحرکة والا کان الطلب طلبا للاشیء وهو
محال والشیء المحصل بالحرکة یکون اینا او وضعا او کیفا او کما او ما یتبعها من کمالات
الجسم وحینئذ انما یکون الحرکة لینال ذات المعشوق وان کان المعشوق محصل
الذات والحرکة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما للمتحرک فاما ان یکون تلک الحال
حالا من المعشوق واما ان لا یکون تلک الحال حالا منه ویجب حینئذ ان یکون
ما یناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فی الغرض
من الحرکة وحینئذ لا یکون الحرکة لاجله هذا خلف فاذا یکون هذا القسم لاجل نیل
حال یشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلک ان تحریک السماء الذی کان لمعشوق
لا یخلو من ان یکون اما لان ینال ذاته او حاله او لینال ما یشبههما قوله ولو کان
للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وکذلک لو کان لطلب نیل الشبه من حیث
یستقر فهو لنیل لا یستقر الشرح ای ولو کان المعشوق ما ینال بالتحریک ذاته او حاله
منه وبالجملة یکون من کمالات المتحرک التی لا یکون حاصلة فیه لکان لا یخلو اما ان یحصل
دفعة او لا یحصل ابدا فان حصل دفعة وجب ان یقف التحریک عند حصوله وان
لم یحصل ابدا وکان المتحرک یطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة
کلیة یتصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشی المادیة یستحیل ان یکون نحو شیء محال

کما شبه او موازاة او ملاقاة لم یکن حاصلا قبل الحرکة وحینئذ تکون الحرکة لنیل حالا من المعشوق

فاذا

فاذا المعشوق لیس من کمالات المتحرک ولا مما یحصل بالحرکة ذاته او حاله بل هو شیء
متحصل بالذات خارج عنه لیس من شانه ان ینال فظهر ان المتحرک انما یرید نیل
الشبه به ثم لا یخلو اما ان یکون تحریکه لنیل شبه یستقر ککمال ما فان یوجد فیه شبیها
بکمال المعشوق او یکون لنیل شبه لا یستقر والاول محال لانه یقتضی عود القسمین
المذکورین اعنی الوقوف عند النیل او طلب المحال فبقی ان یکون الحرکة لنیل شبه
لا یستقر قوله فلا ینال بکماله الا علی تعاقب یشبه المنقطع بالدائم وذلک اذا کان
المتبدل بالعدد یستبقی نوعه بالتعاقب ویکون کل عدد بعرض لما هو بالقوة لکون له
خروج بالفعل لا محالة ولو عدا وضعه حفظ بالتعاقب ای فلا ینال الشبه بکماله
اذ هو غیر مستقر الا علی تعاقب یشبه المنقطع والحاصل من الحرکة بالدائم لاتصاله
وذلک اذا کان المتبدل من الجزئیات الغیر القارة بالعدد یستبقی نوعه بالتعاقب
وکل عدد بعرض ما بالقوة یکون له خروج الی الفعل حین انتهائه الیه لا محالة
ولو عدا وضعه حفظ بالتعاقب والتشبه انما یکون بذلک الباقی المحفوظ دون
الزایل المنصرم قوله فیکون المعشوق متشبها بالامور التی بالفعل من حیث
براءتها عن القوة وانتهاء عنه الخیر الفایض من حیث هو تشبه بالعالی لا من حیث
هو فایض علی السافل فیکون المعشوق یعنی محرک السماء متشبها بنحو ما من
التشبه وفی بعض النسخ فیکون المتشوق بفتح الواو متشبها یعنی لکون ما الیه یشتوق
المحرک هو متشبها ما بالامور التی بالفعل یعنی المعشوق وهو العقل من حیث براءتها
عن القوة وانتهاء عنه الخیر الفایض ای فی حال کونه انتهاء عنه الخیر من حیث هو
تشبه بالعالی یعنی مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حیث البراءة عن القوة
واما بالقصد الثانی فان یترشح عنه الخیر حالة التشبه کما یترشح عن معشوقه فی
نقطة یترشح استفادة لطیفة وهو ان الخیر لا یفیض عن المحرک بالذات بل یفیض عن
العقل علیه ویترشح عنه علی ما تحته قوله ومبدا ذلک فی احوال الوضع التی
هی هیات فیا منه وانما یجری ما بالقوة فیها مجری الفعل بما یکن من التعاقب

يعني ومبداه ذلك الامر الذي تحصل التشبه به لكونه في احوال الوضع وذلك لان الخروج
من القوة الى الفعل على الاتصال الغير المتناهي اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما
تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين
فاذا لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما كان التي هي هيات فياضة لان
الاجرام الخيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيات
ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري
ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه
فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان
غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني
العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو
مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر تشبه لتشابه في المنهاج وليس كذلك الا في
قليل يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار
في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في
بعض مواضع اخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في
هذا الفصل على انها كثيرة وبين كون الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير
الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا
وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا
وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر لا
معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة ممكن في طبيعة الفلك
لتشابه اجزائه واحوالها نفسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها يريد تلك الجهة
او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تتبع الغرض لا الغرض
تبع لها فاذا السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه
بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وجمهورهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو

الجسم فكل فلك سافل فهو يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي
تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف
المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في
المثليات بفلك البروج عن مثل القمر فانها تتشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب
واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة
به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل
عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات
الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات
الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور ان كان اختلاف الحركات
تدل لنا على تباينها ليس لنا الى معرفة ماهياتها المخالفة طريق على ما يجي بيانه
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء
فلا يكون كل هيولى قابلا لا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي
كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم وتنبيه** ذهب قوم الى ان المتشبه به
واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها
ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة
على هيئة نافعة لما تحت وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى
لها منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى
بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان
لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامران مثل جنسي الحركة ثم كان ان يتحرك
انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل فيها انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا
عاليا فينبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان
قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها
يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر كما اوضحنا

ايضا وعلى بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها
ولا يجوز ان يكون لاجل معلولها انها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان
نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف
الحركات كان ليختلف ما يكون ويحدث من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة بحيث موضع
اعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره
والآخر يضيف الى ذلك ايصال النفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك
لتبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير
هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث الاجرام
السماوية في حركاتها قصدا ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة
فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها
خيرية تخصها والحركات لا تضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل
عليها من الثاني او عسرها اختارت لا نفع وان كانت العلة المانعة عن تصريح كونها
لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في
نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد
الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطؤ قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل
مقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا
من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ
في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة
لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود
هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم
يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء

اقول

اقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسلم ما ذهبوا اليه من القول بانه
يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة
وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على
تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد
اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله**
واذا كان كذلك وقع الاختلاف هنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك
ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** وان جاز ان يكون
المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية **اقول** هذه اشارة
الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان
ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان
ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان التشبه بغيره او بشيء مركب منه ومن غيره لم يكن هو
متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها
اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية
واجبة لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان
المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة
وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه
به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذا ليس هو متشبها به
الا مع اعتبار العلة الاولى لا بعد ان يكون استناد الحركة المشتركة فيها لاعتبار
العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون الشيء واجبة لذاتها لان المتصرم لا يجب

لا مرتبات فاذن هي للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه واذا
جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها
التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تكلف
نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة
قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها
بنال معه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب
الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت
الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك
وانما تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك
تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات في
بدنك ثم ان استهيت ضربا اخر من البيان مناسبا لما كان فيه فاسمع اقول قد تبين فيما مر
ان محرك الفلك انما يخرج تحريكه اياه واوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق
به ولا اوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات
بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى الجسم محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه
بمبداه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء
مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذا ههنا شيء ما يحصل للمحرك كل فلك
بالتحريك يقع عليه باعتباره قياسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره قياسا الى
المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت جهة
تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة
بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور
ماهية ما هو فوق الهيولانيات كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بان يلائم الاستبصار في تصور كيفية

صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهي
ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدا الاول لتحريك بدنه لا يتعطل عند
امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك
الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة
لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهدة هذه
الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في
صورته يجري مجرى خيالاتنا في انفعالها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور
كمالات مبداه المفارق الحاصل له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة
عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا
الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي
بالجهد في التامل والارتياض بالعقل لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك
سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر
احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا تم كلامه في غايات
افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي
تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة
ما ياتي من الكلام لما قبله تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل
تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي
للسماء ثم يسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقال لا
لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته
وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهي
تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهي تناهي العدد ولا تناهيه
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقدار اعني تزايد الاتصال
فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال



والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما
الشيء الذي يتعلق بشيء ذي مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل
في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض اتحاد
العمل والاتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل في نفسه لا من حيث يعتبر
وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون على ثلثة اصناف الاول قوى يفرض
صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في
ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر فيجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما
منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في
الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال
متباينة عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر
عنها عددا اكثر اقوى من التي يصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل
غير المتناهية عدد غير متناه والاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى
بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية
بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرج التي يحرك حركة متناهية بحسبهما
والسماء التي يحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي
يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المنتهين يعني يقالان
للكم ولما هو ذو كم **اشارة** الحركات التي تفعل حدا او نطاقا التي تقع بها الو
والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس
مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع

زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا
لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي
صار فيه موصلا دفعة فبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة
يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات
ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا
في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون
ومن تبعه الى نفيه ولكل من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين
ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة
يصير مفارقا او مباينا له بعد آن كان واصلا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان
ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن
تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى
فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس
بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذا هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها
قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة
وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما
يقع في زمان كالحركة فان عني بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس بممتنع
ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وفي
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عني به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون
المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذ
وبين الموضع المباين لذلك الحد فالكذلك ان اورد وابدل لفظة المباينة لا
مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة
الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة يسمى باعتبار كونها مزيلة

المتحرك عن حد ما مقربه له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد
المذكور لكن لا يسمى باعتبار الايصال ميلا فاذا هي موجودة آن الوصول والميل
من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة
واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن وينبغي زمانا في ان
يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين
مختلفين في جسم واحد كما مر فاذا بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم
الميل وبسبب عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير
المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدودا ونقطا والحد اعم
من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا
الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى حد
ما يرجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان
في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطا هي زوايا الانعطاف او الرجوع يكون
اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع بها الوصول والبلوغ لان
الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها الوصول
بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما
ذكر المحرك بقوله عن محرك موصل لان المعتمد عليها عنده هو امتناع اجتماع
المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا
باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله
فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد
ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لكون الشيء مفارقا
ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك مع ان المحرك القريب يعني الميل الاول
لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك الحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه

اعني

اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه
كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك الحد الى ان الذي
المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار اليه بقوله ويكون صيرورته
غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان
وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد
من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير
موصل لامتناع خلوه عن النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود
ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة
موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما
لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تتم من غير ذلك فان الميلين
المختلفين ليسا يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر فلما
كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود
الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة
غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين
بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد
وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انما بينيه على استحالة تتالي الآنات وفيه
اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة الاول باطل والا لكان
للآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي
الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون
على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه
في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن
حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك

اعلم ان الوجه الذي ابطل به الامام حصول الشي على التدريج بعينه قائم في ابطال حصول الشي في جميع الزمان الذي اجاب به الشيخ عن شكوك ولذلك لم يتعرض الامام لابطاله منفردا لعوّلا على فهم المتعلم فقال بعد ابطال الحصول التدريجي واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الان المفروض انما يحصل دفعة في اخر الان

ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان اتصلوا الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشي بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشي او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شي لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شي وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشي في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شي على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال الا مماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد الآن مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشي الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هي هي ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شي واحد من شانه قبول القسمة الى الاجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الاشياء واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشي في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا

بعد شي وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشي حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولذلك حكم الشيخ بتثليث القسم وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك ليست فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون باستطاعة على ازمنتها فاذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المذكورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله

وهو زوال النسبة عن النسبة الاولى ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة
بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم
بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما
او كلاهما وفيما مر من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** وكل
حركة فى مسافة فينتهى الى حد ما الى سكون فيكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان
المتصل فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان وهى الدورية **اقول** لما فرغ
من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع فى المطلوب من ذلك وهو بيان
ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة فى مسافة فينتهى تلك المسافة الى
حد وتنتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهى غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان
الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التى هو مقدارها يجب
ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التى لا يختلف يكون اما مستقيمة او مستديرة
كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهى المسافات المستقيمة
فاذن هى وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة
يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شىء واحد
متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى فاذن الحركة
الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك
ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار انما يجب ان يقال
صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة
التى هى الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا فيها هو اول حركة و
مفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة **اقول** هذه الفائدة متصلة بالفصل
المتقدم وهو ان الجمهور يقولون فى حجتهم التى حكيناها عنهم اعنى التى ذكرها
الشيخ عند اثبات الآن الثانى ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم

من يناز عهم فى مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة
ليست يقع دفعة بل فى زمان ولا يوجد فيها شىء هو اولها لان كل جزء يوجد منها
فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما
يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا فى آن بل يجب ان
يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا فى
آن فان كون الشىء غير موصل قد يقع فى آن كما يقع فى زمان وما ذكره الشيخ فى
الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللاممارسة
فتغيرها ف لقوله هذا لان تلك الحجة فى نفسها ضعيفة والحجج التى يكون فسادها
من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر فى المعنى واما الحجج
الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة وهذا
ما يمكن ان يقال فى تقرير هذه المسئلة **تذنيب** فالحركة التى يجب ان يطلب حال القوة
عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية **اقول** قد مر فى الفصل الاول من الفصول
الثلثة الماضية ان القوة التى لا نهاية لها هى التى يكون على اعمال او على حركات
غير متناهية وتبين فى الفصلين الآخرين ان الحركة الغير المتناهية هى الدورية
فاذن الحركة التى يجب ان يعرف حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى
الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له
وقد ظهر فى هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة
اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه
لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ نفرضه حركات لا
يتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم تلك القوة فيجب ان يكون تحريكه
اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير
الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا خلف **اقول** يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير
متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو

اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة
او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني
فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول فالحجة عليه ان الجسم لا يمكن
ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته
جسما آخر من مبدا مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني وجب
العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك
جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار بتلك القوة بعينها
من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المعوق
انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هي قاسرة ولا
شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم
على ما مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم
اكثر من معاوقة الاصغر فاذا يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا
مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين بما مر في الفصل السادس من النمط
الثاني وما سياتي ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض لا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم
منه انقطاع الاقل فيكون في ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه
هف فاذن هذا الغرض مح واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله
الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى
الاقل بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر
والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية

عن

عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز ان
يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء ح لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع
لان المراد من القوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون
الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال ما لم يكن
لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا
عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال وللقائل ان يورد عليه ههنا بما رد به هو عليهم
بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على
تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا
في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح و
للسائل ان يعود ويقول انما انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل
والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم
بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان
جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل
ولا يسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء
وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وبما لا نهاية معا
في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان
ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة
لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او
يسلب عنه فيهما التناهي ويوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم

بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم
المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب
النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند
جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر
هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي والازدياد في
الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا
كما مر واما الافعال الصادرة عن القوى المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ معين
بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة
وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى ايضا واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة
ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ
في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا
ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى
والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية
التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهي
ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا للمنع عنه بل كان ذلك
للقوة تحله كما مر فاذن كبره وصغره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين
في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى** القوة
الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها لم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان
يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه
ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها
ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك
الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة

الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي
في المقدمة الثالثة وهناك يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية
بسبب القابل بل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفاعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم
الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر
تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة
تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف
باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة
فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز ان يكون في
جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية **اقول** لما فرغ عن تمهيد
المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل وقوله وذلك لان قوة
ذلك الجسم الكل اقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله
وليس زيادة جسمه في القدر توثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين
واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو
كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى
وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما بيان
في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفاعل لا بسبب القابل وقوله
فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير
للبرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي
فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاول كما مر وقوله وان حركت الاصغر حركات
متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا
تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي
الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجزء السابق خلفا لان القوة

الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فلا متناهيا ولم يكن بهما خلفا لان القوى ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبيّنه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما اخذ من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده

تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وهو غير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ لهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية **اقول** قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصل المتقدم ان القوة الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتج المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية

وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كماله موجودا بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وكنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فنحن انما كان هذا الذي ثبت هو محركا اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية **اقول** قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا ثالث لكونهما متباينين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون تناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك بشيء آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية عن التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير ثابت على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك

القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا
خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير محرك عقلي غير متناهي التحريك بحيث
قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن
تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها يصدر من تلك القوة لو انفردت
بل على انها ينفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي ويفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في
البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الواسطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدأية وذكر ان الممتنع على القوى
الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس
اي تأثير الغير المتناهي على سبيل المبدئية منفردا
الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة المتغير وان جاز
فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في
شيء من القوى الجسمانية بانها لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها
عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة
الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي
او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات
في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل فلما
امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما
احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس
بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته واضافاته
اشارة فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه تحريكات متناهية للنفس لما يتبعه على
هيئات متناهية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية نحو المذكور من الانبعاث
ولان تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو
المفارق لا يمكن غير هذا فيه اول بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية
عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد

ارسطو

ارسطو صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة تحرك تحريكات غير متناهية هو
غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فنقل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا
لها تصورات عقلية ولم يتفطنوا ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم
فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان
حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز
ذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار لموضع وموضع بسبب ما هو
فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه اوهام قد مر في بيان
كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات
واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وفي
موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات
السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان
الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك
الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو
محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او
العقل الاول وسائر ما عدا ذلك لواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض
وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون
متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهو الذي حملهم على القول
بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ
عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون الانتماء الى مذهبه
وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي
لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق
لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني في عزائهم بان النفوس

السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها و تقرير ذلك ان التصور العقلي
لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او
بالعرض فهو جسم او قوة جسم لما مر فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك
بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول
مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان
النفوس الناطقة متحركة بالعرض وينبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة
بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين
من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما ذهب اليه قوم
منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد
فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في
زمانه ويتبع عددها عدد مباديها المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته
التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عدداً كثيراً وان لكل
كرة محركاً ومشتاقاً يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان
الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه نفسه ووجود مبدأ حركة خاصة
له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيات لوحدانيته
فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما
علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين
او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معاً لانك علمت انه ليس
ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل
يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معاً ولا يكونان معاً الا بتقسيم
بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول
متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي **اقول** يريد
بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسماً بل هو عقل مجرد قال الفاضل

الشارح

الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول
وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في
النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك
ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفاً عن شيئين او يكون وجود الجسم عن
مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معاً لانك علمت في
النمط الاول ايضاً انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معاً
الى علة يوجد كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او
توجدهما معاً ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئاً غير منقسم فاذن المعلول
الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هي عقل
محض وقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي
محركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضاً
محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركاً لفلك اي يكون
مشاركاً لها في التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام
الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد **اقول** هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب
الكثير منها محتاج الى بيان ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هنا تذكيراً وتنبيهاً على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها
اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على
تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من
العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا
اورد حاصل نظر اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية
تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات

سبعة والثوابت اكثر من ان يحصى وقد وجد منها الف ونيف وعشرون كوكبا
والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها
هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات
الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم
يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام
على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يجتمع الا بعد ان
قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل
الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث تماس
مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط
بالكل فلك الثوابت فانهم لما لم يجدوا ان كون الثوابت على افلاك كثيرة
ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات على النضد المشهور
وان كان فيه ايضا خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك
الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل
كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا
وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطؤا وبعدا وقربا من الارض ثم من
المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات
والحلق والدفوف وامثالها وجعلها منضودة في جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه
الكلي ومنهم من جعلها متخلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما
يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى
حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين
يلزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين

فالمتأخرون المتقنون للارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا
لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك يحيط بفلك
آخر له يسمى المايل هو الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز
الارض ينفصل عن الممثل او المايل يماس محدبا بهما ومقعرا بهما على نقطتين يسمى الابعد
من الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض
وهو في ثخن خارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض
ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج
المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان
بطليموس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة
في تداويرها بحيث يماس سطحها سطوح التداوير على نقط والشمس مركوزة
في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا وله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ
هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين
ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين منها موافقة المراكز لمركز الارض
وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى
اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية
البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة
والسرعة والبطؤ والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتم
حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب
الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض خلافات

الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن انه
ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اثبت
الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت الى ما سبق
لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره
فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها
كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل
التداوير او كوكبا شيئا هو مبداء حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك
عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة
فيها لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال
القمر في حركة المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجه وانه لو كان هناك انخراق
بوجه جريان الكوكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب
الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك
على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب
فريق الى ان كل كوكب منها يتحرك مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة
يتعلق بالكوكب اولا تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس
الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن
الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا
التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات
وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة
اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على نفسها كما اثبتوا
لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا
شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فانه لم يكن محوا خيالا يترائى فيه بالانعكاس
كما ترى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا

موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم
القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره
عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا
والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو
مبدا حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ولكن هذا ذكرناه
قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في
الابداع بصور كمالية زائدة على صور المماثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم الذاهب اليه
عند العوام وهو ان الكواكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول
بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه فاما نفاه بشيئين احدهما البرهان
الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة
بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق
لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان
على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع
والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على
على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في
تان بجا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه
لكونه اوسط الفوقي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه
متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في
اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن الفلك الحامل للتدوير يحركه بل كان
التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو
ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربع وعشرين جزءا وكسر جزء من
ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك بحركته وحركة
الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما

بمثله من اكثر مما نقصا ما لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما الذي صار الاوج مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي فيها المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا وبعدها هي بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك التقدير بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور ووافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فان المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكا خارج المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس عن اوج المدير بعد ذهاب فضل الحركتين بمثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والتقدير الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في ضعفي

متساوي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكون لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منها الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى وهذه حال القمر وعطارد في وجهيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يستقصى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب نفسها وان لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليه الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وكذا حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا جدا لكن الاستبعاد لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض وسكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فان الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد الاول بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن مح قوله وتعلم كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان

ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه الى ان ينتهى الى المعشوق الاول وهذا هو المطلوب
الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها
المتشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال قول من قال بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا
الى الفلك العالى كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق
ينقطع به الاحتياج وهذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادى ونسبه الى
بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب ضعيف
ولما تقدم ابطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك
واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى هذا
مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل
المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى مذهب
الذى ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان
العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فيحتمل
اذ لم يدل على امتناعه دليل **قوله** ونعلم انها لم يختلف اوضاعها وحركاتها صفاتها
بالطبع الاول ليس من طبيعة واحدة بل هى طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس
الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو اختلاف الاجرام
العلوية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التى
هى مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة بالانواع فكل نوع منها
لا يوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال
والحركات وامتناع زوالها عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة
هى مبدأ جنس يشتمل عليها وهى التى تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة
خامسة **قوله** فبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا لبعض فى
الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك وهذا
هو البحث عن تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام اهى اجرام مثلها ام جواهر مفارقة

معروف

والوعد

والوعد لبيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار
متخصصا بذلك التشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى محوى لكان اذا اعتبرت
حال المعلول مع وجود العلة وجد فيها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود
العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا فاذا اعتبر تشخص
الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب
على تشخص المعلول فلا يكون يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوده او غير
واجب معه فان كان واجبا مع وجوده كان الملأ المحوى واجبا مع وجوده وقد بان
انه ممكن مع وجوده وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلاء غير
ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شىء من السماويات علة لما تحته
والمحوى فيه • **قال الفاضل الشارح** هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على
الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهى انه يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات
علة لشىء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون
الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات
بعد الاول وهى العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاوى
ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها
واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فى جسم على
الوجه العام على ما سيأتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاوى علة للمحوى
طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية
فان سلوك الطريقة الخاصة ~~وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه~~ اقرب
الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشىء الا بعد صيرورته متخصصا معينا فان الطبايع
النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد وما لم يوجد فلم يوجد فى الخارج والثانى

ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم متشخصا لما بينا في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمعاني المحوي هي نفي ما يتصور ضرورة فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الغرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي واما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ولنعد الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله لم يجد الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير

لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والامكان الخلاء ممكنا معه

متخصص لهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هي المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء التالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا لهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي لعلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلة فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماوات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا فالاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعلة فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يحدد بالحاوي المتشخص كانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدرنا انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد حكم العلة بكونها جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء الممتنع لذاته وانما تغير هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يتقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ثم يتم

هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير ترديدا
المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما توهم الشكل ولا يبعد ان الاصل
قد كان هكذا وان هذا التقدم والتأخر انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما
اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع
المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه
على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويوجد المحدود غير متوجه
لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل
على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من جهة ذاتيهما
والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر في
النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني
الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن **اقول** لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة
للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب
الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور
فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للمعلول لما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها
عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان
يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله
مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم
ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان
امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة
ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا
القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل ذلك الا بكونه غير مذهوب اليه بوهم
واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتي وللمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه
على ما تبين في صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم

فلابد من ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن
اثنين فلا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما
مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان
الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون
للمحوي مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان
معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه
الداخل وجود الملأ الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما
يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن
شيئين **اقول** تقرير الوهم ان يقال لو سلم كل ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك
تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء
جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على
ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون
الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه
يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان
تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن
واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي
وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يكن ان يتوهم للحاوي
تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ
لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء
كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان
اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم
يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى
مباديها فقال بعضهم انها باسرها يستند الى العلة الاولى وانما اختلف صدورها

عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه
صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى ونقل بعضهم انها يستند
الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى
المحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفتقرا بتنى ما ثم كان اشارة الى المذهبين
فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقريرا لتنبيه لازالة الوهم ان
يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى
علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب
ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان
مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الا تفاقية لا
يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما يتفق
ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذى
يكون ذلك التقدم بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم
الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب
ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوى
وان لم يكن علة لكن ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال
ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التى تقررت انه
قد يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى فيكون وجوب
الحاوى مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الاخر
فانه اذا اعتبرت لم معيته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى
فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان
المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذى هو علته وذلك القياس لا يعرض
فيه امكان الخلاء بوجه انما يعرض تحدد الحاوى فى باطنه فيتحدد الحاوى لا يسبق
له على المحوى وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب

العلـ

العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان
يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان **اقول** هذا
الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل
الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى لم يجب مع
وجوب احدهما الذى هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذى هو الحاوى ايضا
واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذى سبق مع مزيد ايضاح
وهو غنى عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعا معا يجب
اعتبار نفسيهما غير واجبى الوجود فكل منهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين
اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولا امكان ان لم يملاء كان خلاء
انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تجويز ان يكون الحد محيطا بخلاء او غير
محيط به فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه فى اثناء شرح بيان
امتناع كون الحاوى علة المحوى **اشارة** وهذا القول واحد بعينه نسب التقدم
الى صورة الجسم الحاوى او نفسه التى يكون كصورته والى جملته **اقول** اى البرهان
المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوى
او نفسه التى يكون مبدأ لصورته اى يكون العلة هى كصورته او عين صورته او
جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة
ما لم يتم وجودها لا يكون علة واى هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم موجودا
الا مع الجميع **تذنيب** قد استبان ان ليست الاجسام السماوية عللا بعضها
لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل بصورها
والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها
قوامها والمتوسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى وجدتها
او لا توجد بها الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام
ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصورها يتجدد عليها او اعراض لها

لما تبين امتناع كون كل حاوي من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان
يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاقسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض
مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان
احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع
كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات
احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته وانما يكون
فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون
فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو
بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة
والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان ههنا نصا للشيخ في النمط السابع
على ان علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا
اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء
واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المعلول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول
بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون شيء كالنفس فانها قابلة لما فوقها فاعلة
فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة
الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل
بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره
كان للشيخ ان يقول باعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا
يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو
بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وباعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك
ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام
انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يقوم بمواد

الاجسام

الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما
يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك
فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها
بحال والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد
الاجسام كالنفوس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت نفسا
لجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت
مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا
خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة
الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني
مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن
فنقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله وهي
الصور القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها يعني النفوس انما تصدر عنها افعال
بتوسط ما فيها قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين
الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله
حتى يوجد بهما او لا يوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن
الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا الصور بانفسها وهناك
تبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة
لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في
الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من
مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما تجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة نارية
تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض
على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها

المسألة الثالثة في بيان ترتيب الوجود

يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي يعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجوده بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية تحصيل فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشاركه شيا آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الآخر الواحد والسماويات بتوسط العقليات اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثير قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذاتها وانها معلولة للاول فهذه فايدة لاجلها وتم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر كلها صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد الثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم ايضا الفصل بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي ويجب ان يكون الاجرام السماوي تبتدى في الوجود مع استمرار باقي الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات اقول هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو جواز

استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتداة بعدها وذلك لان العقول ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان يستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالبها في علية الافلاك المتتالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخف زيادة تحصيل فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق والذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيان ليس احدهما في سلسلة الترتب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير منحصرة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها

واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان
الاثنين انما يكونان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في
المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة و
اعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلوله فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر
من واحد وامكن ان يصدر عن معلوله لانه فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى
الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات
المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة
فنقول اذا فرضنا مبدأ اولا وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في
اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن
ب وحده شيء وليكن د فيصيران في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر
ان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د معا سادس
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في
ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد
واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية
مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية
ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول بعينه وهذا
وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية

فهي

فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن
ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا اعتبرت
المهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها
واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك
المهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل
واحد من المهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول
لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب
وتعقل للذات وتعقل للمبدأ الاول واحد منها في اول المراتب هو الوجود وثلثة
في ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم
له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان
والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما
باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل
الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس
بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته
من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة في ذاته
من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حالة المستفاد من
مبدأه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الاول
والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يتميز عنهما بانه حالة له بالقياس
الى مبدأه وهما المراد ان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في
شرح المتن فنقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي لزم عنه جوهر
عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاقصى
اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان

هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت
كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول
فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر
بعد العقل الاول **قوله** ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد
من حيثيتين ولا حيثيتين لغير ما هنالك الا ما كان لكل شيء منها انه بذاته
امكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه تعقل ذاته وتعقل الاول* اشارة
الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما
ذكر اربعة امور من السنة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول
عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير
قوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ
لشيء وبالحسن فلتشم مبدأ لشيء آخر اشارة الى من احدهما ما يفيض من
الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل
المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهي
افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأ لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته
مبدأ لشيء آخر اشارة الى حالة في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها
صار مبدأ للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من
مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته
وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه
من اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر **قوله** وكيف لا وله
ماهية امكانية ووجوده من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين
لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات للوازم ووصفهما بالامكان
والوجوب تنبيها على استلزامها للاوصاف المذكورة **قوله** ثم يجب ان يكون
الامر الصورى منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة للكائن الثاني.

للمادة اى تستند عليته للعقل الذى تحته الى حالة التي له بالقياس الى مبدائه وعليته
للفلك الذى تحته الى حالته التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفايض
عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبه ثم صرح بذلك بقوله
فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر جسماني
ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخير تفصيل يفضى الى امرين يصير بهما سببا لصورة
ومادة جسمانيتين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي
له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى
الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك
بها فلكا بالفعل ولاجل كون الهيولى والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما
كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة
على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجوب
اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه
وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في اسرار الحكمة قد تحيروا
في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ ويجعل
المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان
الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسند وجوده الى العلل الاتفاقية
والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه
والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب
المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه

يشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب
وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان
المحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل الآخر
في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات
والاشارات وغيرها من رسايله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ العقل
آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل
الامكان وعقله لنفسه مباين لفلك فعلى ما ذكره ولا منافاة بينهما كما مر واما
المحجة التي ذكرها ان كانت هي لا يدل في هذا الموضع على قصوره بل العمري قد
كفى الشيخ بمحجته في موضع هو سلس الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل
ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية
في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية
في جميع المهيات وما يجري مجراها والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير
التسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات
يختلف احوال العلل الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها
امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور
بالتشكيك كامر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات
والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
كمالاته فانه اول ماهية تصدر عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول
وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التفسير الاول يصح الحكم على المعلول
بانه متقوم من مختلفات وعلى التفسير الثاني لا يصح فلا منافاة بينهما والشيخ
قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون
من شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة
في مبدء قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم

حيثية ويجوز ان يكون الاخر تفصيل الامرين يصير بها بسبا لصورته ومادته حيثيتان الاول لم في ذاته تقسيم ويحكي الى الامكان وتعقق الذات فلا منافضة في ... صدور الفلك تارة الى الامكان وتارة الى تعقق ذاته كما تنشهد الواصل ... الى ... عبد الكريم

وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء ويشاركه
ذلك اللازم شيء فيتسع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل
هذه العلة لامكان وجود الكثرة معا من المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح
بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد
قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل
اقول هذا خبط منه وقع لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل
ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة
فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان
السلوب والاضافات انما يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان
دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكاين الصوري
والاشبه بالمادة مبدأ للكاين المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في ساير
كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا
رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري
كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا
استند شيئان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب
الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول
لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته فهذا موضع علمي وله نظاير كثيرة لاجلها قال
الشيخ في ساير كتبه في هذا الموضع ان الافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم
لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي التبعي من الامكان لا يتبع حال علته في
ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعني
الطبيعة الوجودية الوجوبية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه
ليس بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لا يجزم
ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور

الكثرة

كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكره بعد تمهيد بان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذكره
على سبيل الاولوية فتطويل ساير اعتراضات الفاضل الشارح يتحلل بما مر **وهم وتنبيه**
وليس اذا قلنا ان الاختلاف فلا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى
يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير
النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا **اقول** تقرير الوهم ان يقال اذا كانت
الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل
وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل وفلك عقل وفلك
لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران
معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان يكون كل عقل يشتمل على
كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان
العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات **تذكير** فالاول
يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة
او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى
من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك
العقل فقط واعلم ان قول الشيخ ويتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان
المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل
الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل
الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل
الاول كلام مجازي لان المؤثر في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل
الاول بانه المبدع بالحقيقة ان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان
العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات التي لا يستند الى شيء

ويتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا
وكذلك عن كل عقل حتى تتم الاجرام
السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه
جرم سماوي **اقول**

غير علتها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهناك
يتبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم ليس بشيء وما في الفصل
ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول و
الافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان يكون هيولى
العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار وجودها ما لم يقترن بها الصور **اقول** يريد بيان
ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم
سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة
من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن
ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا
على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية
فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام
ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد
منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف
في احوال السماوية الاجرام وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال
الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة
المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة اثر في وجود المادة
المشتركة ويكون ما يختلف فيه منها مهيئا للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا
في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا للمواد اجساما
اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور المشتركة في النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا انضمام
من واحد معين علة لذات واحدة بل تكون بارتباط واحد يردها الى امر واحد كما مر
في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة

الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم لاشتغل من جهة الانفعال كان في ذلك
العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمنع ان تكون الاجرام
السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في
استقرار لزوم المادة مالم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل الكرم
نعيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وبهذا قد حكم الطبيعة الجسمانية
جزا من علة مادة جسم آخر اجيبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل
وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حيز كما تم
قوله واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيئاتها بحسب ما
يختلف من استحقاقاتها بحسب استعداداتها المختلفة **اقول** لما فرغ عن ذكر كيفية صدور
المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها يصدر ايضا من ذلك العقل
ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون
اذا اختص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة
منه فجعلها على استعداد على خاص بعد العام الذي كان فيجوهر فاض عن هذا
المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة
ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته
لذلك الامر الشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود
ما هو اولى به من واهب الصور ولو كانت المادة على الهيئة الاول العام لتشابهت
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا
ينتسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا
لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخنه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة
للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من

في كيفية صدور الصور عن العقل

في اختلاف صور العناصر

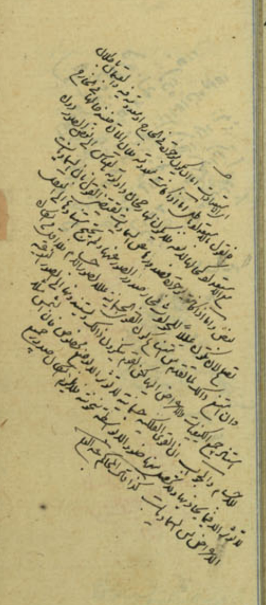
حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق
قوله ولا سبيل الا اختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما
يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطن بجملها ان
هناك يوجد صور العناصر **اقول** يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة
فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة يلي
المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور
وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ
ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه يعلمون
ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته
له التسخين حتى يستحيل نارا وما بعد عنه فيبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف
حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض
يكون كثيفا ولكنه اقل كثافة من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الرطوبة فان
اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي
يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش
لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير
الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا ولكن الجسم لا يستكمل
وجوده بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط مالم يقترن به صورة اخرى فان
الابعاد تتبع في وجودها صورة اخرى تسوق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل
من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة
او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح
المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون
قال ولا يشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث
بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة

لوا

قال التخلخل [illegible]

فی اربعة اجزاء عن كل واحد منها ما يهيأها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور
من واهبها او يكون ذلك كله بفيض عن جسم واحد وان يكون هناك سبب يوجب
انقساما من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها يجب بينها من السماوية
ومن امور منبعثة عن السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها
هناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي
هذا العالم قوله اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادی التركيبات فذكر
انها انما يجب لشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن
السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك
الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتحليلة الجسم المسخن او
اصعاده وسبب التحلل والصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج
من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيآت الفائضة
على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور ينبعث عن
الصور الفلكية التي هي مبادی حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها
ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض
كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور
المنبعثة عن السماويات ليس هي تلك الصور والنفوس نفسها لانها ليست منبعثة
عن السماوية وانما هي منبعثة عن جواهرها بل المراد تلك الهيآت المذكورة
التي بعد موضوعها لان يكون مبادی افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات
عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بعدها وفيها من الاعتدال
لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند الناطقة
يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية
وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجمل وان اوردناها على سبيل الاقتصاص

قوله واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيآت
الطبايع والصور والنفوس تصدر عنها افعالها
في بعض الاوقات دون بعض فعلها لا يكون
الا بسبب احوال من الفلكيات فيفيض عليها استعداد
تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات وهي المراد
من الامور المنبعثة من السماويات وكحصول حيز حار
مثلا كما ان القوى الغاذية تصير عند حصول
الغذاء وتحركه وتغذوه في خلل الاعضاء
فيصير جزءا منها بدلا لما يتحلل
محاكم



فان تاملك فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان قوله يشير الى
ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هي النفس الناطقة كما كان اول الجواهر
عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول الابداع
بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجدا بوسايط كثيرة
محدثا بحدوث مادة كان كالآلة متاخرا عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال
من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام
التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا
النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت
عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات
يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها
دون العقل الفعال فان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا
كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا
يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع
المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرايط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت
الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى من العقل الفعال فقد حكموا بصدور
انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان
جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدأ الاول
وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذه الاعتراضات قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني
رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة
عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما
الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه ثم قال
هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول
المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط

والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا ينحصر عن فاعل واحد يا يكون بحسب
حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا في نفسه لكون الفاعل
بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من
تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل
هذه الصور والقوى تشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن
هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله
على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة
يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند
شيء الى ما سبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس بعد تجردها
عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر العاقلة
اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على
الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الموجودات الكلي و
كيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته
التي هي منبع الخير والوجود وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد
لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تامل كيف ابتدا الوجود
من الوجود الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس
الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذكر في آخر النمط
المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى مبدا
الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدا ابتدا منه وذا معاد
عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدا الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير
وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى
وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولات

النمط السابع في التجريد
ثمان مسائل
المسئلة الاولى في كيفية مراتب الوجود وبقاء النفس الناطقة

من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها
مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام التي
البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب
كالصور المعدنية وغيرها على اختلافها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس
النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة
النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل
المستفاد على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول
في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدا
الذي ابتدا منه وارتقى الى ذروة الكمال بعدما انحط عنها وظاهر ان الشرف
اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ ومنتهٍ من الجانبين
الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة وهي في نهاية الخسة ويحاذيها في
الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة التي
هي موضوعة للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة
بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر
جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية اقول لما كانت النفس
الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن
فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها
غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث
وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث
من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة للصور العقلية
الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في
الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه
لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة

المسئلة الثانية في ان النفس الناطقة غنية في ذاتها وفي تعقلاتها عن البدن

الجسم عن ان يكون آلة لها لا تخرجهما ثانيا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده
بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء
المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي وهو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره
الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة من الجسم هنا
الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب لعلاقة في النمط
الثالث الى النفس لما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض
وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم و
عوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه
حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا
يعرض للآلة كلال البتة الا وقد يعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس
والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في
طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها
وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء
اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل
له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له
فعلا بنفسه اقول التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير
اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض
بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة
بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر اما مدا ما

يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح
من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما علاه يفيد استبصاره
بغيره قوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل لم
يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان
فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس الناطقة بالعقل الفعال لا يضرها
في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال
فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة
ليست بالآت لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في
النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه زاد في
المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس
والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها اول حجج
في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآتها وتاليها متصلة
كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها
هكذا لو كانت تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض
لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط تقتضي اختلال المشروط و
قوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها
بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية
قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة
وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت
عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتداره والانسان
في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا و
يكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية
لاستنباط المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا في المدة

فهذا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى وهى متصلة سالبة جزئية تقديرها ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل هى فى تعقلها بل انما تثبت ولما تزيد وتنمو كما فى سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالى الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفى وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم انه زاد فى بيانه بان وجود الفعل للشئ فى صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه فى صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل فى زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل فى آخر الشيخوخة فانه واقع فى نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثانى مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة فى بقاء القوى الجسمانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى ذلك السن مع عدم الاختلال وافول القوى الجسمانية متمسكا بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثانى فالحد المعين من الصحة المعين الذى لا يزيد ولا ينقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها

وتنتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام فى الكمال الاول للنفس العاقلة فى كمالاتها القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت متقنصة بالالات المختلفة لاختلت باختلالها كما اختلت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التى اوردها بعدها من الحجج الاقناعية وفى هذا الكتاب على ما ذكره فى سائر كتبه يعنى انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل فى الخطابة فانها تطلق على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهى بهذا الاعتبار تشتمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد فى اليقينيات زيادة حجة تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية يقال خرجت فى اثر فلان بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فى هيئته والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكن لا يكون مقتضى طبايع العناصر التى تالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها متقاومة لتلك القوى فى افعالها والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف هذه القضية هى صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال القوة العاقلة قد لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فذاتها تكلها كثرة

الا فاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا
تضعف ولا تكل بالافعال لبساطة جوهرها وخلوها من التقاوم المذكور بخلاف
البدنية وانما قال وقد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دايما لان العاقلة اذا
كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها
ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها
دايما ولا يوهن العقلية دايما ~~ولا يوهن العقلية دايما~~ بل ربما يقويها ويشحذها
فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر
القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال
دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد
تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس بكلي فليس
بشي لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة
تأثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرة ما كان فعله بالالة ولم يكن له فعل خاص
لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوى الحاسة لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك
ادراكها بوجه ~~ولا يدرك ادراكها بوجه~~ فانها لا الات لها الى الاتها وادراكاتها ولا
فعل لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شي اقول هذه حجة ثالثة
وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واحدة هي ان كل فاعل
ليس له فعل الا بتوسط الة فلا فعل له في شي لا يمكن ان يتوسط الالة بينه وبين
ذلك الشي ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالة
جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا الته ولا ادراكه فان الالة الجسمانية لا يمكن
ان تتوسط بينه وبين هذه الامور فصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها
وجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية
واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما
عداها سندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى

الحالة

الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى الحاسة التي
لا يكون لها ان تدرك نفسها ولا الاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى
الجسمانية المدركة بادراك كل شي زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في
جسم من قلب او دماغ لكانت دايمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة فهذه حجة
رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك
انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته
كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت بحصولها في
الته وهاتان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان
تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فان تلك الاجسام الاتها في
افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير
الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير
مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشي وتجرد البعض
عنه وذلك الشي اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة
او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبين
من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها
على ما تبين في النمط الرابع واذا تقرر هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة
مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كانت
هي اما دايمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم
انما يتبين في ابطال قسم اخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقلة
لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة
المذكورة وقوله لانها تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذا اشارة الى المقدمة
الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما تبين
فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة

المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلا اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد
التعقل فتد تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة
الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة التي للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون
ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى
المقدمة الثانية وقوله لان حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في
مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الالة المتجددة عند
التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور
وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها لان الاعراض
المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة
الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهي
فرض استيناف تعقل الالة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة
المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة
المتعقلة متعقلة لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة مقارنة
لها دائما اشارة الى معيتها في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة
توجب التعقل دائما او لا يحصل التعقل اصلا انتاج لاستلزام المتصلة الاولى للمنفصلة
المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين [illegible] استثناء
لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا [illegible]
في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل
وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في
هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء
الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام
الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين
في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير

محسوس

محسوس وفي محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في
الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل
من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظة الماهية من
لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول
من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم
المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس
بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس
بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل الشارح كان معناه ان
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها
حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية
السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام
المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين
السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر
جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض
وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية
الجزء المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا
مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس
ما لم تكن ماهية للسماء انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في
العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة
مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدهما حالة في العاقلة و
الاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة بعينها ان
تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل

جسمانی فاعلا بمشارکة الجسم لما مر فی المقدمة الثالثة کان کل فاعل من غیر مشارکة
الجسم فهو غیر جسمانی فاذن العاقلة لیست بجسمانیة ولو کانت محلا للصور حلت
فی محلها عاد المحال المذکور فان قیل الفرق بین الصورتین باق بان احدیهما حالة
فی العاقلة وفی محلها معا والاخری حالة فی محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
اقتران ما علی ما مر واقتران الشیء باحد الشیئین المتقارنین دون الاخر غیر معقول
ومع ذلک فالمحال المذکور باق بحاله لحصول حلول صورتین متحدتین فی الماهیة فی محل
واحد ومنها قوله الجسم قد یحل فیه اعراض ولا شک ان وجوداتها الزائدة علی
ماهیاتها متماثلة وحالة فی الجسم ویلزم من ذلک اجتماع المثلین والجواب ان الوجود
لیس بعرض حال فی محل ووجودات الاعراض لیست بمتماثلة بل هی متخالفة بالحقائق
ومشارکة فی لازم واحد هو الوجود المشترک المقول بالتشکیک علیها وعلی غیرها
وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التی سنذکرها ومنها
قوله هذه الحجة بعینها تقتضی اما کون النفس عاقلة بصفاتها ولوازمها ابدا او غیر
عالمة بشیء منها فی وقت من الاوقات لبیانکم الذی ذکر بعینه والجواب ان الصفات
واللوازم منقسمة الی ما یجب للنفس لذاتها ککونها مدرکة لذاتها والی ما یجب لها بعد
مقایستها بالاشیاء المغایرة لها ککونها مجردة عن المادة وغیر موجودة فی الموضوع
والنفس مدرکة للصنف الاول دائما کما کانت مدرکة لذاتها دائما ولیست بمدرکة
للصنف الثانی الا حالة المقایسة لفقدان الشرط فی غیر تلک الحالة **تکملة** لهذه
الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا لا یعقل بآلة لما فرغ من اقامة
الحجة علی کون النفس عاقلة بذاتها عاد الی کمال الکلام فی بقائها علی کمالاتها القائمة
بعد مفارقة البدن ولذلک وسم الفصل بتکملة الفصول المتقدمة ووصل قوله فاعلم من
هذا ان الجوهر العاقل منا لا یعقل بآلة بنتیجة الحجة المذکورة قوله ولانه اصل
فلن یکون مرکبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا علی انها
اصل بل کالمرکب من شیء کالهیولی وشیء کالصورة عدنا بالکلام نحو الاصل من حیث

ارضها

هذا ابتداء احتجاجه علی بقاء النفس ویرید بالاصل کل بسیط غیر حال فی شیء من شانه
ان یوجد فیه اعراض وصور وان یزول عنه تلک الاعراض والصور وهو باق
فی الحالتین فهو اصل بالقیاس لها واذا تقرر هذا فنقول کل موجود یتصور ان
یکون من شانه ان یفسد کان قبل الفساد باقیا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء
غیر قوة الفساد والا لکان کل باق ممکن الفساد وکل ممکن الفساد باقیا فاذن هما
لامرین مختلفین والاصل لا یمکن ان یکون مشتملا علی مختلفین اذ هو بسیط فالنفس
ان کان اصلا فلن یکون مرکبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود قوة الثبات وان
لم یکن اصلا ای ان لم یکن بسیطا غیر حال کان اما مرکبا واما حالا والثانی باطل
لما مر والمرکب یکون مرکبا من بسائط غیر حالة اما بعضها کالمادة من الجسم واما
کلها وعلی التقدیرین فالبسیط الغیر الحال اعنی الاصل موجود فی المرکب وهو عری
من قوة الفساد ووجود الثبات **قوله** والاعراض وجودها فی موضوعاتها فقوة
فسادها وجودها فی موضوعاتها فلم یجتمع فیها ترکیب هذا جواب عن سؤال وهو
ان یقال کثیر من الاعراض والصور تکون باقیة ممکنة الفساد مع بساطتها فهلا
کانت النفس کذلک فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تکون فی موضوعاتها الحاملة
لوجوداتها وذلک لا ینافی بساطتها فی ذواتها اما ما لا یکون له حامل وجود فاجتماع
الامرین فیه ینافی بساطته **قوله** واذا کان کذلک لم یکن امثال هذه فی انفسها
قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها ای اذا کان ثبت ان النفس اما
اصل واما ذات اصل لم تکن هی وما یجری مجراها مما لا ترکیب فیه ولا هو حال
فی غیره مما یقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا یجتمعان فی البسیط والاول
حاصل والثانی لیس بحاصل فان النفس لا یمکن ان تفسد وانما قال بعد وجودها
بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود والبقاء یکونان فی ممکنات الوجود مستفادا
من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو کانت للنفس هیولی وصورة
مخالفتین لهیولی الاجسام وصورها کان الباقی منها هیولاها وحدها لما کان

مخالفتین

الباقي من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الفانية باقية
لأنها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات
وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزأ لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما
ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت عاقلة
بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم تكن
ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان
كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها
على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت
باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة المقيمة اياها
والكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها
عن البدن لأن التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الأصول الحكمية
ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة
وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة
والصورة تقعان على ما ذكرتم وعلى جزئي الجسم بالتشابه والاجتماع انواع الاعراض
ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما
الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى
امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا
عنه مع وقوع الفساد وان افتقر امكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا
محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود
ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا
لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد

مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته
فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها
اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان
وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك
الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها القريب بالذات اعني النفس الناطقة فحدث
بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك
المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان
والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني
الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن
البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة
لا من حيث هي موجود مجرد وهو ليس بشرط في وجودها والشيء اذا احدث فلا يفسد
بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في
حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك
الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأه ذلك وما الفرق بين الامرين
قلنا لأنا ما تقتضي حدوث معلول فانما تقتضي وجود جميع علله كما المعلول في ارتباطها
وما تقتضي فساد معلول لا تقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ولو كان علة

وهم وتنبيه انه في ملل المتقدمين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة
عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل أ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من
أ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل أ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل أ
او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك أ بطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على
انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه
ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت ظل

ايضاً علي انه يقتضي هيولي مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة ذاتها التي هي كمالاتها اذا انبا راد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصور الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكي اولاً مذهبهم ذلك واياهم عني بقوله ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما ذكره في كتابه الموسوم بالمبداء والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبداء والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر عقلا ا الى آخره وهو ظاهر **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئاً آخر يلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل ا صار ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي ا وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات بكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكره اولاً **وهم وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد يقولون بان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لانها العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد

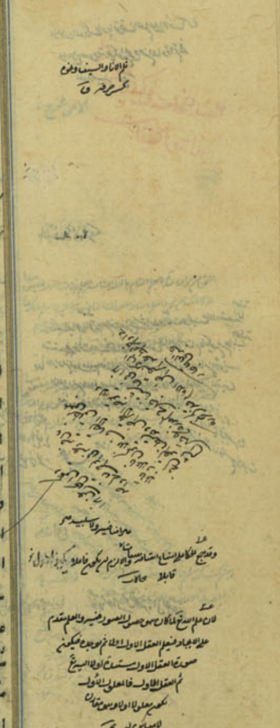
الذي تحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما يلزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور قائمة بحالها واعلم انه كان لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول اقول الحشف اردا التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول اقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء آخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء الصاير شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصاير فيركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا

فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلک قول شعري غير معقول وانما نسبه الی الشعر
لانه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة علی
فساده قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان
كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل حدث شيء آخر او لم
يحدث شيء كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما
الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء علی ان الموضوع للماء يخلع المائية
ويلبس الهوائية وما يجري هذا المجری اقول تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد
وامر يحصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول
فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما
موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال
اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان و
ذلک ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم
بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا
القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول
بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل
ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا
اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل
اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلک لان معنی الاتحاد
هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا ومصيرا اياه فعلی تقدير عدمه لا يكون هو هذا
والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة علی المعنی نسبها الی الاختلال واما
القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر
ثم ذكر مثالا احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الی الضرب
الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجری تذنيب فيظهر لک ان كل ما يعقل

فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر اقول لما ابطل هذا المذهب المذكور
صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكماله فان ذلک هو الغرض من هذه الفصول
علی ما ذكرنا فذكر انه يكون علی سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين
وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلک الصور باليقين
تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا
كما نستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الی القوة العاقلة
ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون
ما يعقله واجب الوجود من الكل علی الوجه الثاني اقول لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من
المبادي العالية علی اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الی ما يكون
علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان علما غريبا لم يسبقه احد
الی ذلک وايجاد ما يعقله بعد ذلک ويسمی علما فعليا والی ما يكون معلولات للاعيان
الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمی علما انفعاليا ونفی الصنف
الثاني عن الاول تعالی لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه كل واحد من الوجهين قد
يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان او غير موجود بعد
في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا
هذا لذهبت العقول المفارقة الی غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلک
عن ذاته هذه قسمة اخری لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل
صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان او كل تعقل انفعاليا ولشيء لم يوجد بعد في
الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال لصور
في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلک الصورة واما ان يحصل من ذات ذلک الجوهر لا من
شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الی الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الی غير النهاية وقد بانت استحالة ذلک فاذن الجوهر

الذی یحصل تعقلاته من ذاته موجودًا الاول الواجب تعالی یجب ان یکون علمه فعلیا کما
وحاصلا له من ذاته لا من غیره لما مرّ ایضا واعلم ان فی وجود الصور المعقولة فی ذات
العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا یکون قابلا و فی وجود الانفعالیات منها ایضا نظر
لان العقل بالقوة لا یخرج الی الفعل من غیر مخرج خارجی کما مر فی النمط الثالث **اشارة**
واجب الوجود یجب ان یعقل ذاته بذاته علی ما تحقق و یعقل ما بعده من حیث هو علة لما
بعده ومنه وجوده و یعقل سایر الاشیاء من حیث وجوبها فی سلسلة الترتیب النازل
من عنده طولا و عرضا **اقول** لما فرغ تقریر ان علم الاول فعلی ذاتی اشار الی مراتب جمیع
الموجودات فذکر انه یعقل ذاته بذاته لکونه عاقلا لذاته علی ما تحقق فی النمط الرابع
و یعقل ما بعده یعنی المعلول الاول من حیث هو علة لما بعده و العلم التام بالعلة التامة
یقتضی العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا یتم من غیر العلم بکونها مستلزمة
لجمیع ما یلزمها لذاتها وهذا العلم یتضمن العلم بلوازمها التی منها معلولاتها الواجبة
بوجوبها و یعقل سایر الاشیاء التی بعد المعلول الاول من حیث وجوبها فی سلسلة
المعلولات المعلولیة النازلة من عنده اما طولا کسلسلة المعلولات المترتبة المنتهیة
الیه فی ذلک الترتیب او عرضا کسلسلة الحوادث التی لا تنتهی فی ذلک الترتیب الیه
لکنها تنتهی الیه من جهة کون الجمیع ممکنة محتاجة الیه وهو احتیاج عرضی یتساوی
جمیع احاد السلسلة فیه بالنسبة الیه تعالی **اشارة** ادراک الاول للاشیاء من
ذاته هو افضل انحاء کون الشیء مدرِکا و مدرَکا و یتلوه ادراک الجواهر العقلیة اللاحقة
باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته و بعدها الادراکات النفسانیة التی هی نقش
و رسم عن طابع عقلی متبدد المبادی والمناسب **اقول** للادراک اعتبار من حیث هو
ادراک واعتبار من حیث هو حال ما للمدرِک واعتبار من حیث هو حال للمدرَک
و یختلف مراتبه بکل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهیته فلکونه تارة
احساسا و تارة تخیلا و تارة توهما و تارة تعقلا واما اختلافه بحسب القیاس الی
المدرِک فلکون الادراک الفعلی المتحقق لکون المدرک فاعلا اتم وجودا من الادراک

الانفعالی المتحقق لکونه منفعلا وایضا لان هذا مفید وجود ذاک مستفاد من وجوده
واما اختلافه بحسب القیاس الی المدرَک فلکون المدرَک المجرد عن المادة اتم فی
کونه مدرَکا من المغموس فیها والمدرَک بعلته اتم من المدرک بمعلوله و لما کان هذا
هکذا وکان العلم التام بالعلة التامة مقتضیا للعلم التام بمعلولها المعین ولم
یکن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حیث هی تامة توجب معلولها
المعین من حیث هو هو والمعلول من حیث هو معلول لا یقتضی علته المعینة انما یقتضی
علة ما لوجوده بل العلم بالعلة یقتضی العلم بماهیة المعلول وانیته والعلم بالمعلول یقتضی
العلم بانیة العلة دون ماهیتها کان اکمل الادراکات فی ذواتها ادراک الاول لذاته
بذاته کما هی ولجمیع ما سواه ایضا بذاته من حیث هی علة تامة لها وهو ایضا افضل
انحاء کون الشیء مدرِکا لانه فعلی ذاتی وافضل انحاء کون الشیء مدرَکا لانه تام حاصل
من الوجه الذی یجب ان یحصل و یتلوه ادراک الجواهر العقلیة اما ادراکها للاول
فغیر ممکن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما کان معقولا لذاته وهی عاقلة لذواتها
عقلته باشراق الاول علیها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون
تعقل الاول ایاها و یتلوه ادراکات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخیلات
وغیرها وکلها نقش و رسم عن طابع عقلی لان مخرجها من القوة الی الفعل عقل متصور
بصور المعقولات فینطبع منه فیها بعض تلک الصور بحسب استعداداتها واتصالها
بذلک العقل وهی ادراکات متبددة المبادی لان بعضها یحصل من الاستدلال
بالعلة علی المعلول و بعضها بالعکس و بعضها من طرق غیرها و متبددة المناسبات
لانها تارة ینتقل من العلم بالشیء الی العلم بما یشابهه و تارة الی العلم بما یقابله و تارة
علی وجه غیرهما وهی انقص مراتب الادراکات و قد حصل ایضا من جمیع ذلک ان
الادراک یقع علی اصناف الادراکات بالتشکیک **وهم و تنبیه** ولعلک تقول ان کانت
المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذکرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
یعقل کل شیء فلیس واحدا حقا بل هناک کثرة فنقول انه لما کان یعقل ذاته بذاته



ثم يلزم قيومته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة
في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او
غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة
سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته اقول تقرير
الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض بل
هي صور متباينة متقررة في الجوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب الوجود يعقل
كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في جوهر ذاته فيلزمك على ذلك ان
لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه
ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه ان يعقل الكثرة
بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته
هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر
المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر
اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت تلك
اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات
الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الاول
واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه هذا تقرير التنبيه وباقي
الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا
سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من
مذهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك

المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني شرطت على نفسي في صدر هذه
المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي
من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي
رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة
خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا
بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك
الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن بان كونك محلا لتلك الصورة شرط في
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك
الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير
ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على
ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي

كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون الثاني في المعلولين اعتبارا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها بحصول صور فيها وهي تعقل
الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة
فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء
الكلية والجزئية ان شاء الله تع وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص
هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على
سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة**
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى
مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي
اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما
في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه
وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي
يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر
كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا
وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود
فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده **اقول** يريد التفرقة بين ادراك

الجزئيات

المسألة السادسة في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات

الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها
ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على
الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او
التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك
وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديق
في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي و
قولنا الانسان يقول القول في وقت كلي وانما تغيرهما لاختلاف حال الانسان والقول
والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما
يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب اقتران
معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى
ادراكها للعقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية
باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة
واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك
احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها
من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها
من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء
اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة
والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغادرة ابدا
شيئا ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل
هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها
غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح
الكتاب قوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها
من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها

ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبداء
نوعه في تشخصه اى منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في تشخصه ذلك لا انها
غير موجودة في غير ذلك التشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك
الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به الى تخصص
تلك الجزويات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبداء كذلك لان الجزوى
من حيث هو جزوى لا يكون معلولا الطبيعة غير جزوية ولا الطبيعة علة له من
حيث هو كذلك وما في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر
في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين
كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول
الحمل كالوقت الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل
ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا
البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعنى كون القمر في اول
الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به وبما يجرى مجراه وليس زيادة غير
محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات للاشياء على
وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير الامور الخارجة
عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب
الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست
بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى ما
لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها
مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة وهذا
هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور في هذا
الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك

الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن غير
تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها اضافة الى امر كلى
من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو
وحجر وشجر دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا بدا الاضافات المتعينة تعلق
ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيدا اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه
ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال
المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل
للذى قبله هذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة
الى شئ من خارج التى لا تتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج وان كانت تتغير اضافته
الى ذلك الشئ وهى كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن
تلك الذات فعل وهى تقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير
المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد
ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا
في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا
والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك
الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير
الى الصفة واما الجزويات فقد تتغير وبتغيرها يتغير الاضافات الجزوية العرضية
المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول
متقررة عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس
ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة
معا فان كونه عالما بشئ ما يختص لا اضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف
ذلك في ان يكون عالما بجزوى جزوى بل كون العلم بالنتيجة علما مستانفا لم يحصل
مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير

بهيئة تحققها الا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة إضافات شتى فهذا اذا اختلف
حال المضاف اليه من علم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة
لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضاً وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من
خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم
فانه مقتضية لاضافة الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في
الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه
المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة
تتعلق بالمقدور الكلي اولاً وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانياً
اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي تحت الكلي البتة الا اذا استأنف
العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقاً آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي
بانفراده العلم بكون الانسان جسماً ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان
حيواناً فاذن العلم بكون الانسان جسماً علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة
جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وغير هيئة تحقق
ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا
الصنف باختلاف الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل في نفس تلك
الصفة **قوله** فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول
والقسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز له اضافات بعيدة لا تؤثر في
الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً
للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة المتقررة المتعلقة
بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة
التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة
لزوماً ثانياً ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوماً اولياً فان التغير

فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير
كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض
الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه
في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما
يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا
وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلاً بحيث
ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقاً على ان وجود الاضافة هو كون الشيء
بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا لكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث
من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط **نكتة** كونك يمينا
شمالاً اضافة محضة وكونك قادراً وعالماً هي كونك في حال تتقرر في نفسك يتبعها اضافة
لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشار الى الصنف
الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا
يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه
بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيها الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته
ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر **اقول**
هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهي انما يحصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس
بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس
بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم
يوهم مناقضة للقول بان الكل معلوم للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فذكر رفعاً لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي
لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان

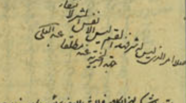
كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته وجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة
فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص
لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارض في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري
مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام
فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن
ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن
الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة
ما هي عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون
عالما بكل شيء لان كل شيء لازم عنه بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره
الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت اقول
هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في عالم العقل بابداع
الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هي غير متناهية تقبل صورتين فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي
مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك
الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور
من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة
في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز

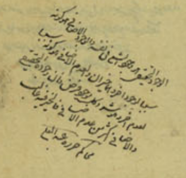
من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة
فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بوسط او غير
وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على
سبيل الوجوب اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون
الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل اقول
هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس بيانا
ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان
نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك
الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر
عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرضها
وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبناء
كلامه هاهنا بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان
يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة
فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات
المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان
الجود المحض مبدا لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجب
فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه
فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان
النار لا يفضل فضيلتها ولا يكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي
وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا

لا يمكن ان يكون لها نصيبها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤدية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطاء وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض لما فرغ عن بيان ادراكك لاولية الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية دخول الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان نحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين هما الغضبية والشهوية مثلا شر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالها لما الحق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها

دلك

وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث هي وجود تلك الامور في نفسها او في صدورها من عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها اللذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية منتسبة الى افراد اشخاص معينة واما في نفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر فهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التعاوق المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجودة لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامر الممكن في الوجود الى قوله ومصادمات الحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة





الصادمات

امور شريرة اما على الاطلاق وبحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض لبى قوله واوقات السلامة واورد فى الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعاد الذى يعرض لها لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضره فى امر المعاد يعنى الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تنفك غاياتها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفى الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات وينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملازمة للشرور الجزوية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال فى هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشىء الذى يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه

الاستعمالات التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اما عدم الالم يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الالام فى الدنيا اكثر من اللذات وهى يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بناء فى القول بتعليل الشر فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا هاهنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن فى هيئتها ثلثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال المتوسط فى الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثانى ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا ويسلمان كذلك حال النفس فى هيئتها ثلثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما فى المعقولات الا ان جهله ليس على الهيئة الضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة ونيل حظا ما من خيرات الآجلة وآخر كالمسقام او السقيم وهو عرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة اقول لما كان قوى الانسان التى بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سولت لهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما فى الآجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى

الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين و العام الغاشي وجود الجهل البسيط الذى لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الغاشي هى الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وتشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرف غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بانه وهو معنى قوله وآخر كالمستقام والسقيم وهو عرضة الاذى فى الآخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا لشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضحه

تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا باستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا بائكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بائكة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يستمسك به كيلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعا ولا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله تعالى ملاحظا لقوله عز من قائل رحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يتبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون خيرا كانه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم

ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ط وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكانها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة لكن الآيات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على ظاهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايض بقوله واما العقاب الذى يكون على جهة اخرى من مبتدى له من خارج فحديث آخر اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا كان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايض على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظ ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايض يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايض حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اى لا ينظر اليه فهذا ايض من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما متفق عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر هو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن معصية وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح

الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير
الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر ما لضرورة عند المصادمات الحادثة
فاذا تنحى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان البار قد جعلت غير النار والماء
غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بينا
وهذا الفصل غنى عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك ايضا تقول فان كان القدر فلم العقاب
للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق
اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى
يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من
خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى
الاسباب التى تثبت فينفع فى الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من
اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطايا واتى
بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا
واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك لاجاب المستولى لقدره ولم يكن فى المنع
الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى كما لا يلتفت
لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من
حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الاولية فغير واجب وجوبا
كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما
يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى
الواجبات دون الاشاهاوات قد عرفت اصناف المقدمات فى موضع آخر
اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب
لتمثلها مع ساير الجزئيات فى العالم العقلى ولوجوب حدوث ما يحدث منها فى
هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ صدر عنه على سبيل
الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله

الى المثال ذلك مما يبتنى على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام
وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات
ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح
الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الاشخاص
الانسانية على ما مر فى المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها
غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبنى على وجوب
التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم
التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة فى بيان الاخر
واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب
ايضا من القدر وطلب علته ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر
على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة
يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل
ولا موثر فى الوجود الا الله والجواب الذى ذكره الشيخ كان موافقا لاصولهم فان فعل
الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما
ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية
للخيرات واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافى كونه
من القدر لان جميع ما فى القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن
للتخويف تاثير كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى
القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى
الثانى ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمى المليين على ما صرح به بل يريد تمشية
ما نطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين
اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم **النمط الثامن فى البهجة**

النمط الثامن فى البهجة والسعادة

المسئلة الاولى في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الظاهرة

السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل
لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد سبق الى الاوهام العامية
ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها
خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما
تصفونه من هذا القبيل هي المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم
تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم
ومنكوح فيرفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح
في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة الذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام
يصيبون موضعا آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا غيرهم
على انفسهم مسرعين الى الانعام به ولذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة
المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد ويمتطي ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة
الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة
مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات
فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه
والراضعة من الحيوانات يؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم
من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من
الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية **اقول** العطب الهلاك واقتحم اي دخل
من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي
اللذة فقط ثم العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما الباطنة فانهم
تارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس
الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة
بوجوه منها ان لذة الغلبة الوهمية ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على اللذات التي يظن
انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها
ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع به
ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة التي تعقبه من محافظة ماء الوجه ومن الاقدام
على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش
ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة
هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ
فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة
المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان
كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل
والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها
على لذة سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة
وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي **تذنيب**
فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب
ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين
لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون
لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها **اقول** القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون
السعادة التي يثبتها الحكماء للنفوس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم
ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ
من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد
مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب
ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وكلا

المسئلة الثانية في بيان ماهية اللذة

ومايجري مجراها حجابحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جائز لانسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كليهما في المهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر **اقول** يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم لتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يعمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح ماهيته واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لأن ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الا بحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لايدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لايكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هاهنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لامحالة براءة تامّا من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا بذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لأن الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه مهية اللذة

ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فلذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم يكون ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة ومايشبههما ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لايحس به وان فسر الخير باللذة او بما من شانه يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او مايكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسره بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وساير الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور مهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ماذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والشيخ في ذكر مهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر وفي المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة **اقول** مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة الى القوى الثلثة التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل فاعلا عاقلا بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر وفور المدح وبالجملة الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة ساير القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقل الصرف

فلا يختلف البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به ويتحوه
باستعداده الاول [اقول] اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو
الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول والشئ لا يقصد شيئا
ولا يميل اليه الا اذا كان الشئ [ذلك بعد] موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير
على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففايدته ان الشئ قد
يكون له استعدادان احدهما يطرء على الآخر ولا يكون الشئ الذى يتحوه ذلك الشئ
باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس له ذلك الاستعداد
الطارى كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضايل ثم اذا طرء عليه ما
اعده لاقتناء الرذايل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس
الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وحيث يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر **قوله** وكل لذة فانها
تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك [اقول] لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة
ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى
ادراك له من حيث هو كذلك فان المطر فى هذا النمط مبنى عليه **وهم وتنبيه** ولعلها نا
يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه مثل الصحة
والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره من نحوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط
كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض
والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مفاقصة غير خفى التدريج لذة عظيمة
[اقول] الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اذا دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والثوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمفاقصة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل [هذا امر] ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير
مع انا لا نلتذ بهما واورد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان اللذة

لا يستراب فى انهما متساويان صدقا والكلام فى تغاير مفهوميهما
والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر بان الكمال والخير شئ
واحد فذكر احدهما مغن عن الآخر فذكر الشارح بانه خير
باعتبار انه موثر وكمال بحسب الاداة من
القوة فيتغايران مفهوما
محاكمات

نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملايم والخير
لكلما كان الملايم اكثر ملايمة وخيريته حصل ان يكون الالتذاذ به اكثر
وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايم للنفس من الاشيا الحلوة
مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب انا لا نم ان الالتذاذ بالحلو ليس فوق
الالتذاذ بالحلو فان من لا صحة له وجد انه عظيمة وبعد التسليم
والمسامحة فالشرط فى اللذة حصول اللذيذ والشعور
به وههنا انتفى الشعور فانتفت اللذة
محاكمات
العادة العافل واغترغفل والاسم الغرة بالكسر
مفاقصة ناگاه گرفتن

الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل بان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن
احساسها والتنبيه على انها مع التجدد المقتضى للادراك لذيذات جدا **تنبيه**
واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن ان يشتهيه اشتهاء باقيا
ليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث
هو خير كما ان الفصل الاول كان يشتمل على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة
بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل
على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير
بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون
لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف
الاول **تنبيه** اذا اردنا ان نستظهر [اقول] عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا
الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة
عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن
الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد
كالكيفية الالفة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظ **تنبيه** وكذلك
قد يحضر السبب المولم وتكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرض او
معوقة كما فى الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العايق عظم الالم [اقول] يريد
ان يبنه على حال الالم [ابو المسترخى] فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملتذ عند عدم الا
دراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظ **تنبيه**
انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا يجد
اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى لقا
كان فى الجواز ان لا يقع عنه بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة
الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية [اقول] يريد بيان ان
العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها [العلم]

شارحه الشيخ يشوقه فلو شابق معا

فى البيان مع حسنا واسلف عنه اذ الطف فهمه زونا فقلنا
ان اللذة هى ادراك كذاس حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط
اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ
فمثل الممتلى جدا اذا عاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما
اذا زال ما به عادت لذته وشهوته
وتاذى بما هو الآن
يكرهه معا

نعش الله ينعشه نعشا رفعه وانتعش العاثر اذا نهض
دراك مرتبة معا انتعشت نجت

النمط الثالث فى اثبات اللذة العقلية وتوفيرها

رحبه برانير ودفع الحجة ...

بوجود الآخر وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الالتذاذ عنه ايجاب الاحساس به وذلك
لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها
والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة
وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية
اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة
العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات
ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان
معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر **تنبيه** كل
مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة
عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس
والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور
باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا
حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان تتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال
منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدئا
فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل
وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي
شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان
كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى
المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق
الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين **اقول** يريد اثبات اللذات
العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط

وتقريرها

وتقريرها ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك بما كان كل مستلذ
اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى
ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما
يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية
الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في
العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة مستويان ولذلك يلتذ النائم
حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها
ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او
تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة
شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات
حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبهما وللجوهر
العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول تعالى بقدر ما يستطيعه
فان تعقل الحق الاول تعالى على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلوماته
المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه
لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق
ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وحصول هذا
الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين
اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية
واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها
كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك
العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل
المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذا
كذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان

تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوة بين المختلفتين فاذا كانت الكمالات
العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى
اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد
واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى
اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان
المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي
يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحد في
من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقالوا ايضا انا نجد عند
الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ادراك الملائم ولا ندري انها
ادراك ملائم او ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم
ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير
لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة
بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات
نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن
مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب
انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي
عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها
بين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحد منها فوجدوه حاصلا في كل
صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم
اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش
في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة

ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة
لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا
يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم ان استجمع الشرايط فلا نم انه يكون عادم اللذة
فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسايل معدودة قد يبتهجون بها اشد
ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم
او منكح ما تنبيه الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوايقه ولم تشتق الى
كمالك المناسب ولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب
ذلك بعض ما نبهت عليه اقول يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان لكل
كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها
كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات النفس
الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله
ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات التي هي
فينا غير متعلق بها واحال بيانه على ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات
يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق
اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة
بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي
كما علمت من انها انفعالات وهيات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد
المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع
اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة
وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية اقول يريد ان ينبه على بقاء الامور
المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى
حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية
والعاطفة ظاهرة تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان

الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجهور وما كان بسبب غواش غريبة
فيزول ولا يدوم بها التعذيب اقول يريد بيان مراتب الاشقياء ويقدم لذلك مقدمة
وهي ان يفوت كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد
يكون اما لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة
للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب
القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا
فهو غير مجهور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجهور لكن يكون به التعذب لانه الجهل
المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض
لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذي
حكم الشيخ عليه بانه غير مجهور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام
المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير
المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم
رسوخها واما لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها
تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوه ويختلف بها بعد المدة
في الكم والكيف بحسب الاختلاف تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى
بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله
بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الح به اليهم
من الحق فالبله ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اقول اراد ان يميز بهذا الفصل بين
الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فقوله النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق
الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفس كمالات حقيقية ليس بأولي

والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ثم انها ان لم تكتسب
الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث انها
وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما
ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في
اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون
بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب
نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأ منهم حالا الجاحدون
وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم
الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام
يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم
فهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة
الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم
فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وح تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا
يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان
النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة
ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها اما التي تمثلت
اضداد الكمالات فيها واعتقدت انها كمال وترجت الوصول الى ما ادركته فانها
لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول
اليه لا بزوال الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن
مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا
بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها اقول يريد بالعارف الكامل
بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية

هو التجرد عن العلايق الجسمانية والطلاق الدرن على الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها
تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام
وانما لم يخلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم
كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم اللذة
العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودا من
كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون
وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء **اقول** هذا اخبار
عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو مستبصر
له والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها
مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات
غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى
حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث
ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمامه الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقتصر على المبلغ الغرض فهذه حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة
النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم يفظظها اي
لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده
اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدة
وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود
من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان
من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه
ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم
اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة
جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل

ذلك

ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين **اقول** لما فرغ
عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين
حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم
ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية
عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقيض
هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي
والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة رحمة الله تعالى ويوافق هذا ما ورد في الخبر من
قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
وكانت مما لا يدرك الا بآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو
اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا
لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار الشيخ
في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد
الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير
البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية
امكن ان تعلقهم لشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة
بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية وحيوانية لانها لا
تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس
انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان
التخيل به ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا فشاهدت
العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون
مقارنا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا
بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ

جوز بعد ذلك ان يقتضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعاقل
ولي في كثر هذه المواضع نظر **قوله** واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت
فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان
لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان تتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات
من الاجسام عدد ما يفاسد من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا
وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على بطالته حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان
تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني
يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان
كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان
ح لحيوان واحد نفسان وهذا مح لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه
وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى
لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا تكون نفسا له هف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما
تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده
بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في
تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساويين او
يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء
بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات
منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما
اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع

بنفي

فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني
يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث
لا يخ اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه
غيره وهذا مح او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا مح او تتصل
ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخرى ويلزم منه محالان احدهما اتصال
تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس
لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن
قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخ اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا
يكون وعلى الاول يلزم اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد
للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه
معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ
وايضا لا يخ اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن
ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات
المذكورة وعلى الثاني ان تخصيص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة
بالنسبة اليه وهو مح وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام
بقوله ثم ابسط هذا يعني ابين ان الثاني في الى الاصول المقتضية لفساد المحالات الازمة
المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء
هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء
عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة
متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في
الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما
وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره

فشيء

او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة
غيره **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما
يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها
مرتبة في خمس مراتب اولاها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل
بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور
وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك
التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خير موثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي
عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام
لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على
ما هو لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة
ذات ما هي المعشوق ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما
بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا انه اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي
للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم
يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل
في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق
اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ومن كثير
فبدل انه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان
الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء
على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكماله والحقائق
المختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب
وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك

المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال
وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون
وبذواتهم من حيث هم مبتهجون بدوهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول
الحق ولا الى التاليين من خلص اوليائه القدسيين شوق اقول هذه هي المرتبة الثانية
وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين
مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن
حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ولما كان الاذى من قبله كان اذى
لذيذا وقد تحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة
والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت
تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت
الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص
عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس
الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق
والشوق معا ويجب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان
اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه
يتصور وصوله انه من المعشوق بارادته ووصوله الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى
اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما
ان الاذى واللذة في الدغدغة حسيان وهاهنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة
في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لغاية قربهما فيتخيلهما معا وهاهنا متحدان
بالذات **قوله** ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية
والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل
لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة التي
والنا قصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها في المعاد على ما مر والعاطلة

تنبيه فاذا نظرت في الأمور وتاملتها وجدت لكل شئ من الأشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا ارادياً او طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً او ارادياً اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية في هذه جملة تجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا
اقول لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما للنفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات موثرة عندها نحو ما نعتقد بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاضل ظاهر ان للشيخ رسالة لطيفة في العشق بيّن فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترتبهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الأمور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك **اقول** الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكلّ عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله

النمط التاسع في مقامات العارفين وهو مرتب على ثلثة اقسام وفي كل منها خمس مسائل

المسئلة الاولى في بيان فضيلة العارفين على الاحباب فصل واحد

عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي اثار كمالاتهم يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يعترف بها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويعرفها **و** لو اذا قرع سمعك فيما تقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت **اقول** سرد الحديث اى اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان بتحريك اللام اسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع قيل والبسيل المخلى ذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس اللاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا من الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة لهما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الأمور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب ثم اورد ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واوّل كلام الشيخ بوجه قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب مطلوب لا ينالا الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هذين اللفظين قد يجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وكانا اسرتهم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر

سلامان لشهرته بالسلامة وانقذه من الاسر وابسال لجوهر لشهرته بالشراء حتى هلك وسائر
منهما في العرب مثلا يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم
يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة
للمطلوب ههنا لكنها دالة على وضع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان
ذلك كذلك فسلامان وابسال لقبان وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره
بمعرفة ما وضعه وهو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال
المذكورين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياق القصة
تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما
هو موقوف على استماع تلك القصة وحل لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه
والاهتداء اليه ثم اني اوفق قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان
الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم
الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصاحبه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم
وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من
نطفته في غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال فنشأ
وهي بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها
فنهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما
واعطاهما ما عاشا به وامهلهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة
المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك
وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك
الذي يرشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل
منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصته روحانية الماء بامر الملك بعد ان
اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه

الحكيم

منها صح

الحكيم وقال اطعني اوصل ابسالا اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك [illegible]
وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراه الحكيم بدعوته لها فشغفها
حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على
سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت
هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم
افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين ابن اسحق من اليونانية الى العربي
وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليها على وجه لا تعلق
بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو
الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير
تعلق بالجسمانيات وابسال هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتالفها
وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبتها ابسال الى البحر تعلق
غير النفس المتعينة بادنها بعد مفارقة النفس وبهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما
في الامور البدنية البعيدة عن الحق وامهالهما مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما
بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها
بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال
والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما
النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة
الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى
كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان
فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به
درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه
ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن
الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي وقعت الي بعد عشرين سنة

اياها صح

مع ذلك صح

الثانية

ميل الى اللذات الفانية

من تمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني
اورد في فهرست تصانيف الشيخ قصة سلامان وابسال وحاصل القصة ان
سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين
يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة
سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان
بذلك فابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام فدخل
عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك و
درت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها
اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال
ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف
باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم
صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل
ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد
فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا
من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه
وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها
وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيشه وفرقت المراة في رؤساء الجيش
اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميتا
فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى
ان انتعش وعوفي فرجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين
من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر
عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم

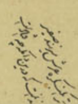
فات

فات وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موت اخيه واعتزل من ملكه
وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم
تلك السم مما سقوا اخاه فدرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان سلامان مثل النفس
الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في
العرفان ان كانت ترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة
والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير
العقل كما سخرت سائر القوى ليكون هو مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية وآباؤه انجذاب
العقل الى عالمه واختها التي املكتها به القوة العملية المسمى بالعقل العملي المطيع للعقل النظري
وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة
وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية
التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه
للمراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على
الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها
في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي القرنين فان هذا اللقب لمن كان
يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند
عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش
افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده
اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل
الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب
الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطئهم على هلاك ابسال
اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استيلاء النفس الامارة اياهما للازدياد
الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى
البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله

الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف
غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر
في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق
من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح
لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكلام **تنبيه**
المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من
القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض اقول طالب
الحق يبتدي باعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه
وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق
لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه
من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد و
العبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه
هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها
ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل
الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثي
واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد
عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما
عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه
يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما
لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق
الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل

المسئلة الثانية في بيان ماهية الزاهد والعابد والعارف وفصل واحد

المسئلة الثالثة في غرض العارف وغيره من الزاهد والعابد وفصل واحد



مع تشيع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس **اقول** لما اشار الى وجود التركيب بين
الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
ليتباين الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد
غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير
يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة
التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق اشارة لما قصده
وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا
لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوية و
الغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم
الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم لتصير
تلك القوى معتادة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص
العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه
الى ذلك الجانب **اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة
اخر من بني جنسه وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه
عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان
يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء
من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير
حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم
في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا
بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك
عجائبه ثم اقم واستقم **اقول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران

المسئلة الرابعة في اثبات النبي ...

عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب فى الآخرة اراد ان يتبين له اثبات الأجر و
الثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لأنه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا
فى مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقلا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون فى تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك
فيتم بمعاوضة وهى ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر وبمعاوضة وهى ان يعطى
كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع
محتاج فى تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان
مدنى بالطبع والتمدن فى اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول ان
اجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهى ما يحتاج ويغضب على من يزاحمه فى ذلك وتدعوه شهوته
وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان
معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لابد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهى الشرع فاذن لابد من
شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربة وانما سمى هذا المعنى بها لاستواء الجماعة
فى الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لابد له من واضع يقنن تلك
القوانين ويقررها على الوجه الذى ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا
فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات
تدل كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هى معجزاته وهى اما قولية واما
فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية

لان

لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لابد من شارع هو نبى
ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال
العدل النافع فى امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما
يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع و
العاصى ثواب وعقاب اخروى بان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية
فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء
من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم
وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازى والشارع واجبة على المتشرعين بالشريعة فى
الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب
حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود
مكررة فى اوقات متتالية كالصلوات وما يجرى مجراها فاذن يجب ان يكون النبى
داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله
صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر
فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس فى
معاملاتهم حتى يستمر تلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة
ثم ان جميع ذلك مقدر فى العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود فى جميع
الاوقات والان منه وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف
لمتبعى الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيوى الاجر الجزيل الاخروى حسب ما وعده
واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقى المذكور
فانظر الى الحكمة وهى تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهى ايفاء الاجر
الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهى الابتهاج الحقيقى المضاف اليهما لتحظى بجنات
مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اى تغلبك وتدهشك ثم اقم اى ثم
الشرع واستقم اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدسى واعرض الفاضل لقال ان عنيتم

المقدس

بالوجوب فی قولکم لما احتاج الناس الی شارع وجب وجوده الوجوب الذاتی
فهو تحکم وان عنیتم به انه وجب علی الله تعالی کما یقوله المعتزلة فهو لیس بمذهبکم
وان عنیتم به ان ذلک سبب للنظام الذی هو خیر ما وهو تعالی مبدا لکل خیر
فاذن وجب وجود ذلک عنه فهو ایضا باطل لان الاصلح لیس بواجب ان یوجد
والا لکان الناس کلهم مجبولین علی الخیر فان ذلک اصلح وایضا قولکم المعجزات
دالة علی کون الشارع من قبل الله غیر لایق بکم لان سبب المعجزات عندکم امر نفسانی
یحصل للانبیاء ولاضدادهم من السحرة کما یجیء فی النمط العاشر فیمتاز النبی عن ضده
بدعوته الی الخیر دون الشر والتمیز بین الخیر والشر عقلی فاذن لا دلالة للمعجزات علی
کون اصحابها انبیاء وایضا القول بان المعجزات دالة علی صدق صاحبه مبنی علی
القول بالفاعل المختار العالم بالجزئیات الذی ما نتدوانتم لا تقولون به وایضا القول
بالعقاب علی المعاصی لا یستقیم علی اصولکم فان عقاب العاصی عندکم هو میل
نفسه المشتاقة الی الدنیا مع فواتها عنها ویلزمکم ان نسیان العاصی لمعصیته
یقتضی سقوط عقابه والجواب علی اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد
الافعال الطبیعیة الی غایاتها الواجبة مع القول بالعنایة الالهیة علی الوجه المذکور
کاف فی اثبات انه تلک الافضال ولذلک یعللون الافعال بغایاتها کتربیة بعض
الاسنان مثلا بصلاحیة المضغ التی هی غایاتها فلولا کون تلک الغایة مقتضیة
لوجود الفعل لما صح التعلیل بها واما قوله الاصلح لیس بواجب فنقول الاصلح
بالقیاس الی الکل غیر الاصلح بالقیاس الی البعض والاول واجب دون الثانی
ولیس کون الناس مجبولین علی الخیر من ذلک القبیل کما مر واما عن الثانی فبان
نقول الامور الغریبة التی منها المعجزات قولیة وفعلیة کما مر والمعجزات الخاصة
بالانبیاء لیست بالفعلیة المحضة فاذن اقتران الفعلیة بالقولیة خاص بهم و
هو دال علی صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الی ما مر من القول فی
العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التی هی آثار نفوس الانبیاء دالة علی کمال

تلک النفوس فهی مقتضیة لتصدیقهم فی الحکم واما عن الرابع فبان نقول ارتکاب المعاصی
یقتضی وجود ملکة راسخة فی النفس هی المقتضیة لتعذبها ونسیان الفعل لا یکون
مزیلا لتلک الملکة فلا یکون مقتضیا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جمیع ما ذکره الشیخ
من امور الشریعة والنبوة لیست مما لا یمکن ان یعیش الانسان الا به انما هو امور
لا یکمل النظام المؤدی الی صلاح حال العموم فی المعاش والمعاد الا بها والانسان یکفیه فی
ان یعیش نوع من السیاسة یحفظ اجتماعهم الضروری وان کان ذلک النوع منوطا
بتغلب او ما یجری مجراه والدلیل علی ذلک تعیش سکان اطراف العمارة بالسیاسات
الضروریة **اشارة** العارف یرید الحق الاول لا لشیء غیره ولا یؤثر شیئا غیر الحق
علی عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق العبادة ولانها نسبة شریفة الیه لا لرغبة ولا
لرهبة وان کانتا فیکون المرغوب فیه او المرهوب عنه هو الداعی وفیه المطلوب ویکون
الحق لیس الغایة بل الواسطة الی شیء غیره هو الغایة وهو المطلوب دونه اقول لما ذکر غرض
العارف وغیر العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادی غرض غیره اعنی الثواب
والعقاب اشار فی هذا الفصل الی غرض العارف فیما یقصده فنقول العارف الکامل
الحقیقی حالتان بالقیاس الی الحق احدیهما لنفسه خاصة وهی محبته لذلک الکمال وانه
لنفسه وبدنه جمیعا وهی حرکته فی طلب القرب الیه والشیخ عبر عن الاولی بالارادة
وعن الثانی بالتعبد وذکر ان ارادة العارف وتعبده یتعلقان بالحق الاول لاجل
ذکره لذاته ولا یتعلقان بغیره لذات ذلک الغیر بل ان تعلقا بغیر الحق تعلقا لاجل
الحق ایضا فقوله العارف یرید الحق الاول لذاته لا لشیء غیره بیان لتعلق ارادته
بالحق لذاته وقوله ولا یؤثر شیئا غیر الحق علی عرفانه فان الحق مؤثر علی عرفانه لان
العرفان لیس بمؤثر لذاته عند العارف علی ما صرح به فیما یجیء وهو قوله من آثر
العرفان للعرفان فقد قال بالثانی وکل ما هو مؤثر ولیس بمؤثر لذاته فهو مؤثر
لا محالة لغیره فالعرفان مؤثر لغیره وذلک الغیر هو الحق لا غیر فاذن الحق مؤثر
علی العرفان وانما اختص العارف بانه لا یؤثر شیئا غیر الحق علی العرفان لان غیر العارف

يو تو بنيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف
فلا يوثر شيئا عليه الا الحق الذى هو فقط موثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط
اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر
وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب
الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلقا
بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد
غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى
الحق الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر
وجد استناد العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس
الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع
ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهى
طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله
لانه مستحق العبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجوز
ان يكون العارف معبوده بالذات غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار
الى كون غرض العارف مما لنا لا غراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى
الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف
بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون
الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب
عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب
الذى هو الغاية وهو المط فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل
قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان
الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر
وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد

وكانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله م

شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو
ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده
هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المط لانهما مبنيان على
ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن
نقول انها تتعلق بالله لا لشئ غيره ايضا واقول فى بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله
المريد تقتضى امكان المراد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستكملا للمريد
بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان اشارة المستحل بسط
الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات
المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان
بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت
بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين
لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه
بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها
وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى
ومنكح بهى اذا بعثر فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر
بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على
هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده
الخديج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج
والحنون المشتاق حنكته وحنكته السن واحتنكته اى احكمته التجارب فهو محنك
ومحتنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله
وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى
كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر
فقد وقى والقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد

او كمال المريد م

بل المراد موصوفات الحق م

فيستطعمها ونذر

معارفه تتجين بها م

الاقتصار على الشئ
الاكتفاء به صح

اعلق اظفاره فى الشئ
اى انشبها صح

لبصره نزل

عنه صح

وقد لاحظ الشيخ فيها قول النبى عليه السلام
من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه م

القسم الثاني في الرياضة وفي كيفيتها احد عشر فصلا

الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل
الحق واسطة في تحصيل شيء آخر عنده وهو من تزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في
الثواب ورهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ
لطائف كثيرة تتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة و
هو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية
بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق بيده مطلوبه
او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهم مع كونهم في صورة
الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا
مطمح لبصره مشعر بانه ادعى في منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير
البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص
المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكنهه من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء
عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس
البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي
تليق بهم اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة
وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من
الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال
فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول اعتزاه اي غشيه واعتلاق العروة اي الاعتصام
بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة
في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى وينبه
ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل
على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول

الفايض آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان
ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد
يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام
بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها
نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية
الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى
بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها
ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار والعقد
المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا
ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور
مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية
والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة
بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة
متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع
النفس الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر
القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه و
الاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر
ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام
ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض
الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس
دون سلطان الشهوة اقول مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق

الخلق

عال يزحم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج
المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة
فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على ما
يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية
في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة يدعوها
شهوتها تارة وغضبها تارة اخرى اللذان تثيرهما المتوهمة والمتخيلة بسبب ما يتذكرانه تارة
وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمهما فيتحرك حركات مختلفة
حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات و
الاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى
ان تصير متمرنة على طاعته متادبة في خدمته تاتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية
مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى يتبع الحيوانية
فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه
القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في
التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت
الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة
في الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق انواعها
رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في
هذه الرياضة ولا ينعكس لانها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدأ من اجلى اصنافها
وينتهي عند ادقها فهذا ما اقول في الرياضة ولنرجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة
بهذا الاعتبار موجه نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
هو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم

في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة
تصدر عنها افعال مختلفة المبادي
والعقلية متنفرة عن كره مضطربة اما
اذا راضتها القوة العاقلة
المبادي وباقي القوى بامرها متنفرة
مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة

شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على
حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر
مشروط بزوال الموانع والموانع اما داخلية واما خارجية
فاذن الرياضة

عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويشيعها ساير القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلة
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبيه وهو تحصيل الاستعداد لنيل
الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا لطيفة ولطف السر عبارة عن
تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق
والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى
كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي
المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما
الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة
الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان
كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جانب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق
والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم
ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد
من العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني
الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل
عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة
النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى
وحينئذ يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض فلانها توقع الكلام المقارن
لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا
كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل
فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام
المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس
ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت باموراربعة احدها يعود الى القائل وهو
كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب

قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي
تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان
منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة
فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته يفيدها
هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس
يناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها
في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعيات المطلوبة بحسب تلك الهيآت
وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق
نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى صناعة الخطابة والعود
والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث
فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية
والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما
شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس
هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى
حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في
الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني
هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق في خلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار
بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس
الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور
الحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة
منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما

واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي سهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج
الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات
شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات
من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم
اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي
اذا امعن في الارتياض عنت الشيء اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق
وميضا وومضا اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل
الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد
المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت
قول النبي عليه السلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان
اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجد والآخر
اسف على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما
لمح شيئا عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره امر فغشيه غاش فيكاد يرى الحق
في كل شيء اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويروى
في النسخ بالوجهين اي ليوغل وليتوغل ولمح اي بصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع
وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس لما صار ملكة
فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل **اشارة** ولعله
الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه
عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه علا و
استعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن
واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب
فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجا الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس
غافلة عن هجومه غير متاهبة له فيهزم عند دفعته اما اذا توالى واستمر الف الانسان

به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده
والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستكانته عن التراءي بالكمال فلذلك
يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة
مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بائنا بينا
ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب
عنها انقلب حيران اسفا في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له
وقته سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد
والوافد الوارد والمخطوف المستلب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا
بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع
الحق الاول واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر
عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا
وهو ظاعن مقيما اقول تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام
كان بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حاله الاتصال بجناب الجلال حاضرا
عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعن الى غيره اشارة ولعله الى هذا الحد
انما تتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ
انما يتسنى له اي يتفتح ويتسهل عليه يقال سناه اي فتحه وسهله اشارة
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره
وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به
ويحتف حوله الغافلون يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام
وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء او
بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي طاف به واستدار حوله والمعنى
ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر
الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق فكان له نظر الى

سنا بهفا ؤ ر

يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب
والاسف حالة الانقلاب فصار
في هذا المقام بحيث صح

الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا اقول يقال در اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه
ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله
بالحق دائما صار سره الخالي عن سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق
بالارادة فتمثل فيها اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله
من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج بالحق فكان بعد في مقام التردد بين
الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ
نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول اقول هذه آخر درجات
السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي
عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في
الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس
لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي
بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه
الآن بهذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه هناك لاحظا للنفس من
حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج
بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة
متوجه الى النفس وتارة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية
الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه البتة الذي لا ينفك عن ملاحظة
المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي
فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات
المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة
من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها
ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة والشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة
فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى

به ونظر الى ذاته المتبهج صح

در ميتى كوفت نابشه
مبنى ازانا يف كويت شير

كان غير

الثلاثة غير

بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حالة الارتياض واستقرار بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس ثم الحصول بالا حصول واستقرار بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع علم المشية واستقرار مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فان الزهد مؤد الى ما نزه عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليقوى المطمئنة على افعالها الخاصة بها عند الامانة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما هو طبعها عجز فان العبادة ايضا مؤدية الى ما يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد احتج بذلك الهداية على التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فان الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه السالك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم **اشارة** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هي

صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف **اقول** قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقص يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقدمها الشيخ في هذا الفصل فذكر اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين الشيئين لا يترجح احدهما على الاخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك الشيء لينفصل عنه اشياء مستحرم كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يلي هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتابى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة الى مبداها الواحد فان علمه الذاتي بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل

شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله متنزلا الى
الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف
لا معروف وهو مقام الوقوف **تنبيه** من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني
ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك
درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث
ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج
الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون
السامعين للاثر **اقول** العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير
المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه
يريد مع الحق شيئا غيره وهذا حال المتبجح بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف
الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو فقد وجد
العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه
وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية
وهي ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلعية التي
تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات
محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك
الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد واعلم ان
العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها
اهل اللغات ثم يتحفظونها ثم يتذاكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل
اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ
فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات
لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين

بعين

اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول
اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال
في قوله ولا يكشف عنها المقال لسبب في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت
ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد يتراءى في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه
محاكاة بعيدة جدا **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه
مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان
بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم و
احوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه
المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق
من لفظة سواء وزنها فعاللة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر
هذان الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر انما تحصلان لاجل التحلي
بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن
على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه تبين قولهم
خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس
من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى
الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول
فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف
في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته **اقول** الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس
دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطير وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله
وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر
يقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف حالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل
يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشاغل اضعف ما يحس به فضلا عما فوق ذلك

الاحوال تكون فى اوقات توجد بسرهم الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قبله حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما ينافى استعداده للوصول او من جهة حركة سرهم كما ان تمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شىء غير الحق والحاصل لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق اما الاول فعن كل شاغل عنه فلا يحمل شيئا اما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لنقصها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا تمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون ح اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة تنبيه العارف لا يعنيه التحسس والتجسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله قوله لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشىء اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وعيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا مادح او خايف او عايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستره غيره عن غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة

الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد كيف لا وذكره مشغول بالحق اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وربما وجد بان والثانى يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبه الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شىء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفة النعمة المهنئة وهى تفل من التفل اى غير متطيب واصغى اليه اى مال وعقيلة كل شىء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردى المتاع والارتياد الطلب مع اختلاف فى مجى وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظ وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثانى مناسبته للامر القدسى تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شىء فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما

النمط العاشر في اسرار الآيات

المسئلة الاولى في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة

ذهل في حالة اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال
بالتكاليف الشرعية فهل لا يصير بذلك مستاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق
الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك وبمن يتاثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف
كالنائمين والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان
يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا
الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل
ميسر لما خلق له اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي تقبض تقبض المذعور والمراد
ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في
هذا النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس
مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة
النمط العاشر يريد ان تبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء
بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك من الاولياء
بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال تنبيه اذا بلغك
ان عارفا امسك عن القوت المرزوق مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من
مذاهب الطبيعة المشهورة يقال ما رزأت ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص منه
الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة
رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال
اذا سألت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية
التي فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله
في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة اقول الامساك عن القوت قد
يعرض بسبب عارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف
اعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل موجود

ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد
واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك
عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية
ههنا واجدة لما تتغذى به اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان
هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه
الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على
الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه تنبيه
اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد يهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما
يتصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت
تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت
مواتية اقول نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية
واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث هو ان كل واحد من النفس والبدن قد
ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن
انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الانجذاب
اشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة
الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض
الحار لا يعري عن التحلل بالحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك فقد اضاف المرض
مضادا مسقطا للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من
اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل الحرارة مثل سوء المزاج
الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات
البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب
الطبيعة اقول السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس
بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها

افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي يتصرف القوى الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها فكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض فقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة

اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ~~فقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك~~ فقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وبين بيانها في فصل بعده

تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له عند الغضب والمنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما

يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبداء القوى واصل الرحمة اقول المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر والعنى الغرض والهزة النشاط والارتياح واولت لذاي اعطت يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبداء القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوى والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوى لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن هذا يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية

اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة اقول هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وبينها في ستة عشر فصلا بعده

اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات اقول يريد بان المطابقين على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير

تلك الحالة ايضا ليس ببعيد الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل هذا التجويز
ويرفع هذا الاحتمال ولا منه مانع الا ما نعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال
بالمحسوسات اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة
بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار
حصوله للناظر نفسه وهو التعارف واما حصول المانع عن الاطلاع الذي هو فساد المزاج
وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره
بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع
واما القياس فعلى ما يجي بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة
في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات
جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية
الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر
الاعلى الراجح في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي
نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا
تلك العلاقة كالا ما اختصاصا للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تنظاهر راي جزئي
واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي
العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا اقول القياس
الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين
احداهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان
للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بينت تمامها
الشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول
قوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت
من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية مبادي

نحو مكابر والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم
فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات
الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية
مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين
ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله تظاهر راي جزئي
واخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة
للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا
الكلام قضية شرطية ولفظه كان زائد في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وما بعده
ما بعده الى قوله كالا ما يتعلق به وخبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى
في ذلك الى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك
ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر راءين عندها احدهما كلي والاخر جزئي
فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة مستودة تورد في بعض
النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من
الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار
هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المودي الى ذلك
الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما
جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها
انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى
الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما اشار اليه اجمع من ذلك بقوله ويجتمع
لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من راي المشائين وبقوله والنقشان
معا الى ما اقتضاه رايه وفي النسخ او النقشان معا وهو الظاهر اي وفي العالم النفساني اما
نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او النقشان معا بحسب الراي الثاني
اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل

منفكين بود

متعلق بود

بعض جو

وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون لبعضها نصيب من الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا زيدنك استبصارا. اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحايل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على تفصيل هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه فانبت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلة وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتاد عنها الى ما يعتد به. **اقول** الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل والمراد بقوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه اي جعل ادراكات الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مايلا الى العقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضله في سلوك سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهي اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ

حارت

والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل تامت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين ... انا قريب

ولما كان تعلق المطلب بالمثال الآخر اكثر افادة لذا ذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر

العقل

حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد دون المتوهم ولعلك قد تعلم ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيطا دايرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن. **اقول** هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما تقدم من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب لحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورتها الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا تتم الا بها واما الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة. **اقول** يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الحاصل من السبب الداخلي تقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على امزجتهم الاصلية من عقلاء الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهي اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور منها الى

لوح النفس

في حكم المشاهد ورد ما زال النافش الحسي عن الحس وبقي صورته هيئته في الحس المشترك فبقي

تام

الجائلة من الجولان

المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا فان الحس المشترك ينتقش
من الصور الحاصلة في معدن التخيل والتوهم اى الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين
فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق تصرفهما ذلك به من الصور
في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس
المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول
تلك الصورة في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة
فهذا ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج
سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين
العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا
الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل آلة ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن
يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم
يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم
الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من
الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن فكانه ينتزع عن المتخيلة في الانسان
والوهم في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة احتاج التمكن
او التخيل عن الاعمال والاعمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعينهما من الامور
المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر
عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولاح الصورة في الحس المشترك مشاهدة واعترض
الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن
ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الجزء الصغير
من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعدما مر بما ذكرنا في فصل مفرد وهو ان
التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر **اشارة**
النوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يجذب

معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى
انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها فاشتغالها
على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة
الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى
المتخيلة الباطنة في هذا السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش
المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهد **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التي
يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر
الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون
اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه
وتطلب الاستراحة عن ساير الحركات المقتضية للاعياء فتنجذب النفس اليها لشيئين
احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شأنها لتابعتها الطبيعة على ما مر
فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب
بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان
بسبب احتياجها الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في
المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن لا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد
عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس
المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا تلائم النوم عن رؤيا
اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر
ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين معناه ظاهر وهذه
الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا
يكون احد الشاغلين ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى انفعالها عن
الجاذبات اقل وكان ضبطها الجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس

وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان تفضل منها الجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى اقول لما فرغ عن ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب الموثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية

قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن الجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى مناسباتها من غير توسط والى ما يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غيرها فانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن الجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها الجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس كذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان ما يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليها اقوى

تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس

كالشهوة عن افعال قوى تعالجها كالغضب
ولا اشتغالها بافعال بعض قواها م

اثبات م

ماهو يناسبها

ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرئ على النفس نقش من الغيب انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه معاون عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال ترجح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك اقول يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس فجاءة من ساح اي جرى والزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى التخيل فيقتص التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فراغ كالذي كان الواردة امر اعتيادا منها له تنبه لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس يستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك

اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال اللوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير مضادة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا مع قرار الهيئة او كلاما محصل النظم

النفس م

احد امرين م

صادقة م

كان في اجل احوال الزينة مثال الاول انا ذكرنا في الذكر الواقف هناك قول النبي صلعم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملئكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والانبياء نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الاثر يكون مختلفا في الشدة والضعف فمنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال به صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال من نور او هيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه يكون في اجل احوال الرتبة وفي بعض النسخ في اعلى احوال الزينة وما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة ينزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه كما يفعل الحس ايضا ذلك. اقول محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جيدة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستلما للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنباطا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما

يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والتفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة ينزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال الى ان يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس لمعارضته لذلك السانح فانها اذا اشتدت لم تطاوع المتخيلة على ما يريده وتمنعها عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم والثاني شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قدما وورآء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلو عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس لها متقنة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فيحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنصت ما اضللت من مهمك الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتأويل. اقول للاثار الروحانية للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ارتسامها وشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكر ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش

بمشاهدة وجواب فقط ومنه ما يكون

في ذكرك

ثابتة شديدة الثقل ويكون معتنيه بها فيحفظ ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب
لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها
ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك
تذنيب فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم
ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد
بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير اقول الصراح الخالص
وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال
التخيلي لا يتعلق بتناسب حقيقي انما يكون فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف
بالقياس الى كل شخص ويختلف ايض بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين
وباقي الفصل ظاهر بما تقدم المقص في الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلب
اشارة المتلقي للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض يعينه فيتخصص
بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة
فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه
والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما يشغل بعض من يستنطق
في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل
ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك
مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار للطبع وتحيير
احتيال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطبعه الى الدهش
اقرب ولقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك
الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش واذا
اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان
الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة

انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة

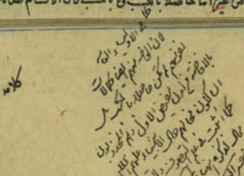
يكون مع تراءي شيء للبصر كالمحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة **اقول** انه قد يستعين
بعض الطبائع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة لتراءي لما
يرى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او
العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والغشي الوهق وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وادهشه اي حيره وتترقرق اي تتلألأ وتلمع وتمور اي تموج موجا
احتيال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي يمس
من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكالح الامر اي يباشره
بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمة معرفة
فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور الصافي والزجاج المضلع اذا
ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستنيرة والمدهش البصر بشفيفه يكون
كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن
والسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه
يحير الناظر اليه والاشياء التي ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة الماء الموضوعة بحيال
الشمس والشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يموج شديدا في اناء او غيره بالحاح
النفخ او الموج عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظ والغرض من هذا
الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور
الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس القول بها والشهادة لها انما
هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها
تجارب لما تثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض
لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك
تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضحت
الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل
فيما يرومه منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات

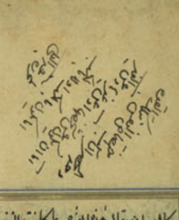
المسئلة الرابعة فى نبيه خوارق العادات

هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه اطال الكلام ومن لم يصدق الجملة
هان عليه ايضا ان لا يصدق التفصيل **اقول** يقال ربات القوم رباءً اى رقبتهم وذلك
اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس
الى سائر القوى وباقى الفصل ظ وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه**
ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار يكاد تاتى بقلب العادة فيبادر الى التكذيب
وذلك مثل ان يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا
او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع
لبعضهم سبع او لم ينفر منه طائر او مثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا
تعجل فان لامثال هذه اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما يتاتى لى ان اقص بعضها عليك **اقول**
لما فرغ عن بيان الآيات الثلثة المشهورة التى ينسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء
اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال التى سموه بخوارق العادة فذكرها فى هذا
الفصل وذكر اسبابها فى الفصل الذى يتلوه وانما قال يكاد يأتى بقلب العادة ولم يقل
يأتى بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها
بخارقة للعادة انما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن
الطوفان موت يقع فى البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من
المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** أليس قد بان لك ان النفس
الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلاقة
آخر وعلمت ان هيئة تمكن العقد فيها وما يتبعه قد تتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر
حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا يفعله وهم
مثله والجذع على قرار وتنبعث اوهام الناس فتغير مزاجه تدريجا او دفعة او ابتداء امراض
او افراقا منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها
ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت مبادئ
لجميع ما عددته اذ مبادئها هذه الكيفيات لاسيما فى جرم صار اولى به لمناسبة

تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا يستنكر
ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل فى اجرام اخرى ينفعل عنها انفعال بدنه ولا
تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا
كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التى لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها
اقول التذكرة فى هذا الفصل بشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة فى
البدن انما هى قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان
هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف و
الفرح قد تتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيآت الحاصلة فيه من
تلك الهيآت مناسبة ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشى على جذع يتفق
اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثانى ان توهم
الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه
ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ما ويأخذ البدن
المريض بسببه فى افراق اى برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اى
ابل واما التنبيه فهو ان تعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة
يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفوس لفرط قوتها كانها نفس
مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك
ايضا يؤثر فى اجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره فى الفصل المتقدم اعنى يحدث
عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادئ تلك الافعال خصوصا فى جسم صار اولى
بها لمناسبة تخصه مع بدنه كلا قائما باه واستفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور
مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا يقتضى شيئا
لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثر فينبغى ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان
الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة
انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة

حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فتوثر في قواها تاثيرها
في قوى بدنها خصوصا اذا اشحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اى حددت يقال
شحذت السكين اى حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقدر بها على قهر قوى بدنها
كالشهوة والغضب وغيرها بسهولة فهى تقدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من
بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون النفس
موثرة في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التى هى اشرف تاثير اعظم من تاثير الوهم
وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال
بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة الافعال
يقتضى هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس
ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا يكفيها مجرده فان كان
المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا
على امتناعه وهذا القدر يغنى عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ
انه يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ
ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيات يحدث في النفس بواسطة
الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسى في هذا
الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما
هى تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ولا يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى الموجود
اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى البدنى لما يفيده
من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد يحصل لمزاج يحصل وقد يحصل
بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار
اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدا الافعال
الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة يختص بذلك البعض من النوع ويجوز
ان يكون امرا غيرا اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه الا غير متقرب







كلاما ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيات
النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى يصير النفس
معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طارئ وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس
البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شىء من كتبه على ذلك شبهة فضلا
عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى كاف في الدلالة على تساويها
في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة**
والذى يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من
الانبياء او كرامة من الاولياء ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى
جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر
الخبيث نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شاو الازكياء فيه اقول الغلواء الغلو الشاو
الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير
فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى يقابله **اشارة**
الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة توثر
نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون الموثر في الاجسام
ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا
الشرط عن درجة الاعتبار اقول النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكه
اى دنف وضنى ونهكته الحمى اى اضنته ومن يفرض اى يوجب وانما قال الاصابة
بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها ما لم تجزم
بوجوده بل هو وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار
القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما
يعلو مما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذى في القدر
كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراى العامى **تنبيه** ان الامور

المزيد ينبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها
خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة يخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيآت وضعية او بينها وبين نفوس
ارضية مخصوصة باحوال ارضية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار
غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل
القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث اقول لما فرغ عن ذكر السبب
الافعال المزيدة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر
الحوادث الغريبة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم
يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام العنصرية وقسم يكون
مبدأه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها
قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى
الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها
وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لاندراج النيرنجات وجذب المغناطيس معا
الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات نصيحة
اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تبري منكرا لكل شيء فذلك طيش و
عجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن بعد جليته دون الخرق في تصديقك
لما لم يقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار
ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى
بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى
العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب اقول اي ابري له اي اعرض له
واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي
ارسلتها او اهملتها وذاد اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفين
الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على انكار احد طرفي

المكن

الممكن من غير حجة ليس اولى بالصواب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في
مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجب
وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب
خاتمة ووصية ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات والتنبيهات
عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين
ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او
كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته
واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضاء
والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله و
عاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت
هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا اقول يقال مخضت اللبن
لا خذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي ما يعفيه الذي يؤتى به
الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة
العادة والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون
والحد في الدين اي حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهو ذباب صغار يسقط على وجوه
الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق به بالكسر فيهما
ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه تدريجا
كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت
فيما تقدم وتأسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا
اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين
لها او معتقدين لاضدادها واما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق
والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين والطالبين والطالبون
الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون يستغنون



عن التعلم فيبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم
اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون
لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا
الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المتلقون لاضدادها وهم الذين
صفا بهم مع الفاعة والخامس المقلدون لها وهم الهمج هؤلاء المتفلسفة وهمجهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد اعتبر فيهم اربعة
امور اثنان راجعان اليهم في نفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق
بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم
واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المقتضي
للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما
بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد
وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما حسبما ذكره وختم به وصيته
هو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل كتاب الاشارات والتنبيهات
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتفرق الحال وتراكم الاشغال
والتزام الشرائط المذكورة في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا
ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضاء و
يتجنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ واليه المعاد

وصلى الله على نبينا محمد الامين خاتم
النبيين المبعوث الى كل العباد
تم الكتاب بعون
الملك الوهاب
م

